Библейская Наука.

КНИГА ВТОРАЯ.

ПЯТОКНИЖІЕ МОИСЕЕВО.

Академическія чтенія Доктора Богословія, Профессора и Ректора Московской и Кіевской Духовныхъ Академій, автора „Толковаго Евангелія“ и „Толковаго Апостола“,

Епископа Михаила.

Издано подъ редакціей Н. И. Троицкаго.

ТУЛА.
Типографія И. Д. Фортунатова, Кіевская ул., д. Платоновыхъ.
1899.

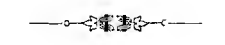


Электронный вариант книги выполнен в Перервинской духовной семинарии

www.pds.orthodoxy.ru

Москва
2005

Пятокнижіе Моисеево.



Академическія чтенія Доктора Богословія, Профессора и Ректора Московской и Кіевской Духовныхъ Академій,

Епископа Михаила.

II.

Издано подъ редакціей Н. И. Троицкаго.

ТУЛА
Типографія И. Д. Фортунатова, Кіевская ул., д. Платоновыхъ.
1899.

. . . Работы надъ наукой болѣе,—работы терпѣливой, настойчивой, неустанной! Съ наукой мы будемъ сильнѣе.

Епископъ Михаилъ.

Пятокнижіе Моисеево.

Епископа Михаила.

Историческая письменность каждаго изъ древнихъ народовъ ограничивалась лишь исторіей *своего* народа; своя собственная *народная историческая жизнь*, развивавшаяся *особно* и самостоятельно, при обособленности всѣхъ народовъ древности, составляетъ исключительный предметъ занятій и изслѣдованій каждаго древняго историка; состояніе другихъ, даже ближайшихъ сосѣдственныхъ народовъ, ихъ религія, законы, общественное устройство не занимали его, и онъ говорилъ объ этихъ народахъ въ своей исторіи лишь потолику, поколику народу, исторію котораго онъ пишетъ, приходилось сталкиваться съ ними большею частію на войнѣ; слѣдовательно, говоритъ мимоходомъ, мало, обще и внѣшне; онъ занимается исключительно историческими судьбами своего народа. *Особенность націи, религіи*, общественнаго устройства *и проч.* давали исторіи каждаго народа особый характеръ, а слѣдовательно, и его исторіографіи.

То же самое видимъ и въ исторической письменности еврейскаго народа. Ветхозавѣтная исторіографія не есть всеобщая исторія; она есть частная исторія народа Божія, носителя и представителя идеи царства Божія на землѣ, въ одной опредѣленной формѣ теократіи. — Только исторія до избранія Авраама имѣетъ предметомъ своимъ общую исторію всего рода человѣческаго; но она слишкомъ кратка и, видимо, есть только вступленіе къ исторіи собственно — Еврейскаго народа, — какъ были подобныя вступленія и у другихъ древнихъ историковъ. Какъ скоро историкъ въ своихъ повѣствованіяхъ дошелъ до исторіи Авраама, тотчасъ прекращается общая исторія и — онъ исключительно занимается исторіею праотцевъ Еврейскаго народа, потомъ и самаго народа, останавливаясь по необходимости на Египтѣ, гдѣ томился народъ Божій, и сообщая нѣкоторыя сказанія о немъ, на сколько эти сказанія касались отношенія Египтянъ къ Евреямъ. За первымъ такимъ историкомъ послѣдовали и другіе историки, ограничиваясь исторіею чисто народною. — Внутреннее развитіе этого

народа, его завѣтное отношеніе къ Богу-Іеговѣ, его законодательство, внутреннее религіозное и гражданское устройство, вѣрность или отступленіе изъ законовъ Іеговы, въ слѣдствіе того, счастливыя или несчастныя обстоятельства,—вотъ главное содержаніе всѣхъ историческихъ памятниковъ письменности Еврейской, все внѣшнее относится къ этому внутреннему развитію, какъ видимая внѣшняя сторона духовной жизни и держится лишь болѣе или менѣе тѣснымъ отношеніемъ къ этому внутреннему началу и существенному основанію судебъ Еврейскаго народа.—Отсюда необходимое ограниченіе—то, что только тамъ, гдѣ народъ Божій приходитъ въ соприкосновеніе съ чуждыми ему народами, это чуждое входитъ въ кругъ ветхозавѣтной исторіи; но поставляется оно, это чуждое, такъ, что является взору читателя только какъ случайное и чисто внѣшнее, описывается лишь встрѣча безъ дальнѣйшаго изображенія быта того народа, съ которымъ имѣетъ дѣло историкъ, его религіи, нравовъ, устройства государственнаго и пр., или же только съ краткими, общими замѣчаніями.

Въ основаніи развитія этого строго опредѣленнаго и ограниченнаго содержанія лежащая и все развитіе его проникающая идея есть идея откровенія Іеговы въ своемъ народѣ, откровенія, которое имѣетъ цѣлію изъять этотъ одинъ народъ изъ круговорота лжи, легшей въ основаніе всего развитія язычества. Это—не отвлеченная теорія, но живое ощущеніе дѣйствій Іеговы, живущаго въ своемъ народѣ и непосредственно управляющаго имъ. Здѣсь, именно, находимъ мы не то неопредѣленное исканіе человѣкомъ Божества, какое проявляется у всѣхъ древнихъ языческихъ народовъ; напротивъ, здѣсь Богъ взыскуетъ народъ Свой и является ему въ своей истинности. Истина повѣствованія, какъ Богъ искалъ Адама въ раю по полудни,—лежитъ въ основаніи раскрытія всей жизни Еврейскаго народа, и его исторіи. Такимъ образомъ, представляющееся здѣсь состояніе, религіозное и политическое, народа существенно отличается отъ состоянія всѣхъ древнихъ народовъ; это состояніе особенное, какъ идея теократіи въ этомъ смыслѣ и въ противоположность простой іерархіи, съ которою однако же она часто смѣшивается, есть совершенно особенная, ни гдѣ у другихъ народовъ не развивающаяся идея. Эта особенность жизни теократическаго народа проста для пониманія историка, какъ простъ самый механизмъ, такъ сказать, этой жизни, въ противоположность

запутанному ходу жизни языческихъ народовъ и трудности, поэтому, пониманія самой ихъ жизни. Все человѣчество представляется постепенно отпадавшимъ и отпадшимъ отъ Бога, какъ истины; въ слѣдствіе того, въ основаніе всей его жизни, какъ отпадавшаго и отпавшаго отъ истины, постепенно входила и взошла ложь. Но Богъ-Іегова, для сохраненія истины или истинной религіи, избираетъ одинъ народъ и изъемлетъ его изъ этого круговорота лжи, даетъ ему законъ, какъ норму истинной дѣятельности его, законъ, имѣющій привесть его къ Избавителю всего рода человѣческаго, имѣющему явиться въ народѣ Еврейскомъ. Если этотъ избранный народъ исполняетъ требованія этого богоданнаго закона, значитъ, онъ устраняется отъ зла, отъ языческой лжи міра, дѣлаетъ угодное Богу и, въ слѣдствіе этого, счастливо устроется его внѣшняя судьба, счастливо располагаются его внѣшніи обстоятельства. Если же онъ не исполняетъ требованій этого святаго закона, значитъ, онъ на сторонѣ міра, лжи, значитъ, онъ противникъ Богу—истинѣ; въ слѣдствіе того Богъ наказываетъ его различными внѣшними бѣдствіями; гибельно устрояются его внѣшнія обстоятельства; это—наказаніе Божіе, имѣющее цѣлію вразумить народъ, что онъ оставляетъ Его и уклоняется на зло. Какъ скоро, вразумленный, онъ сознаетъ себя неправымъ, обращается къ исполненію закона,—прекращаются наказанія и въ той мѣрѣ прекращаются, въ какой онъ исправляется. Вотъ весь ходъ жизни этого народа съ теократическимъ правленіемъ. Это воззрѣніе лежитъ въ основаніи и всей исторіографіи народа Еврейскаго, составляя все содержаніе ея, раскрываемое въ изображеніи обстоятельствъ жизни Еврейскаго народа.

Этому содержанію и этому воззрѣнію на жизнь Еврейскаго народа, со всѣми обстоятельствами ея, вполнѣ соотвѣтствовало и самое изображеніе ея въ историческихъ памятникахъ. Здѣсь, прежде всего, замѣчается удивительное единство въ основномъ взглядѣ на всѣ происшествія, на всѣ подробности, на всѣ, повидимому, случайныя событія. Какъ ни различны были побужденія къ написанію и цѣли написанія различныхъ историческихъ книгъ, какъ ни различны были по характеру своему писатели разныхъ книгъ, и какъ ни различны были по духу и направленію тѣ времена, въ которыя они жили и писали; но во всѣхъ ихъ и у всѣхъ ихъ совершенное единство въ осмысленіи фактовъ; въ нихъ виденъ особый Духъ, единый и одинаковый вездѣ, во всѣхъ своихъ проявленіяхъ и

откровеніяхъ. Еврейскій историкъ, при описаніи событій, случившихся въ своемъ народѣ въ то или другое время, нигдѣ не видитъ случая или произвола, не знаетъ не объяснимаго въ исторіи; онъ видитъ непосредственное дѣйствіе Божества; рука Божія во всемъ является его вѣрующей душѣ и—онъ все объясняетъ дѣйствіемъ ея. По нему, дѣйствіе Божіе проникаетъ во все человѣческое такъ глубоко и объемлетъ все такъ полно, какъ только можетъ проникнуть и обнять, не смѣшиваясь съ нимъ и не уничтожая человѣческой самостоятельности. Насколько чужды ему были странныя чудеса политеизма въ исторіи, настолько чуждо было и то холодное воззрѣніе на исторію, которое объясняетъ факты изъ фактовъ, которое представляетъ исторію мертвымъ сцѣпленіемъ происшествій, порождаемыхъ естественно одни другими, которое представляетъ природу и исторію чуждыми непосредственныхъ дѣйствій Божественнаго Духа, по которому Богъ обитаетъ тамъ, вдали отъ міра, отдѣльный отъ него и безконечно возвышающійся надъ нимъ, по которому между Богомъ и міромъ и исторіей стоитъ много посредствующихъ звеньевъ, по которому Богъ не дѣйствуетъ предъ нашими чувствами, не живетъ въ единеніи и проникновеніи всего. Такое воззрѣніе діаметрально противоположно воззрѣнію Еврейскихъ историковъ. Напротивъ, они видѣли Божественное дѣйствіе всюду и всюду созерцали его вседѣйствующую близость. Богъ правитъ Своимъ царствомъ, все дѣлается по Его мановенію и дѣйствію.—Случилось ли, что враги нападали на неустроившихся еще въ Ханаанѣ Евреевъ при Судіяхъ, это—Богъ насылалъ ихъ за то, что Евреи охладѣли къ Нему, не исполняютъ Его законовъ; нужно обратиться къ Богу, и Онъ изгонитъ ихъ; такъ и бывало. Случилась ли моровая язва при Давидѣ; это Богъ наказалъ народъ въ лицѣ царя за горделивую самонадѣянность на свои силы.— Вездѣ близость Бога къ человѣку, вездѣ непосредственное дѣйствіе Его Эти историки удивились бы позднѣйшимъ историкамъ, такъ любящимъ исключительно естественныя объясненія, безъ мысли о таинственныхъ, незримыхъ для нихъ, дѣйствіяхъ Божественныхъ.

Съ другой стороны, въ изложеніи Еврейскихъ историковъ господствуетъ духъ высокой, благородной простоты. Это и естественно: у нихъ такъ просто воззрѣніе и такъ истинно объясненіе, а простота въ воззрѣніи и истинность не могутъ не имѣть слѣдствіемъ и простоты въ изложеніи.—Языкъ ихъ

исторіи по большей части разговорный, языкъ разсказа; онъ чуждъ стремленія къ внѣшнему изяществу рѣчи, къ изысканнымъ фразамъ и оборотамъ, къ строгимъ переходамъ, вообще ко всему, что относится къ внѣшнему краснорѣчію; но эта самая простота, въ ея первоначальномъ видѣ, какъ она является у священныхъ повѣствователей, сама есть изящество, до котораго трудно, даже невозможно достигнуть при стараніи о внѣшнемъ краснорѣчіи; эта изящная простота вдругъ исчезаетъ, какъ скоро является стремленіе къ искуственной прозѣ.—Кто наблюдалъ за повѣствованіями историковъ, тѣмъ болѣе, кто самъ занимался повѣствованіемъ письменнымъ, тотъ знаетъ, какъ, при желаніи сказать только то, что дѣйствительно случилось, и при самомъ тщательномъ выборѣ словъ и выраженій, если проявляется заботливость о внѣшней красотѣ рѣчи, незамѣтно примѣшиваются оттѣнки опредѣленія прошедшаго, не совсѣмъ согласные съ прошедшимъ, личныя сужденія, личныя воззрѣнія на прошедшее, а вмѣстѣ съ тѣмъ нѣкоторыя неточности и невѣрности. Если же это повѣствованіе переходитъ въ искусственную прозу, когда изъ желанія всесторонне раскрыть происшествіе пускаются въ общія сужденія и заключенія и, давая слишкомъ много простора разсудочной отвлеченности, частностями жертвуютъ общимъ соображеніямъ, тамъ истина событія или ряда событій еще чаще ускользаетъ отъ вниманія и еще чаще извращается. Отсюда неправильныя сужденія не только о частныхъ фактахъ, но и цѣлыхъ періодахъ; отсюда неточность въ передачѣ не только частныхъ событій, но и цѣлаго ряда ихъ. Отсюда-то происходитъ, что трудно бываетъ, даже невозможно иногда, отдѣлить истинно случившееся отъ личнаго взгляда и сужденія о немъ того, кто передаетъ о немъ, увидѣть, такъ сказать, остовъ происшествія безъ плоти и крови, которыя придаетъ ему повѣствователь своими словами, заключенными въ искуственной рѣчи, даже въ досточтимѣйшихъ историческихъ трудахъ языческой древности, напримѣръ, гдѣ проявляется эта забота объ искуственности и отсутствіе первоначальной простоты; многія событія являются не въ такомъ свѣтѣ, какъ они были на самомъ дѣлѣ, многое опущено, нѣчто прибавлено и нѣчто извращено. Но это не такъ у свящ. историковъ Еврейскихъ; они пишутъ, какъ было дѣло, пишутъ просто, разговорнымъ тономъ, безъ общихъ характеристикъ періодовъ, безъ преднамѣреннаго сгруппированія происшествій, безъ общихъ отвлеченныхъ сужденій, и—это-великое, сильное

доказательство истинности и дѣйствительности описываемыхъ ими происшествій; они такъ просты, что самая эта простота свидѣтельствуетъ объ истинности ихъ: ибо истина проста; какъ скоро она мудрена, мудрено выражается, доказывается и раскрывается—вѣрный знакъ, что эта мудреная истина не раскрылась до полной истины въ сужденіи лица, раскрывающаго ее, т. е., что это лицо еще не поняло этой истины. По святой простотѣ и нераздѣльной съ нею истинности, эти священныя сказанія о временахъ и событіяхъ давно минувшихъ тѣмъ драгоцѣннѣе, что всѣ остальные народы о тѣхъ временахъ имѣли лишь мудреные миѳы и легенды. Чистыя философскія или отвлеченныя народныя воззрѣнія облекались въ искуственную одежду фактовъ, и отдѣленіе дѣйствительно случившагося отъ вымышленнаго было бы совершенно невозможно, если бы не передано было въ безъискуственныхъ, простыхъ и, при этой простотѣ, истинныхъ преданіяхъ, записанныхъ священными писателями, или сказаніяхъ о событіяхъ, описанныхъ ими самими.

Еще новое качество внѣшняго изложенія событій свящ. Еврейскими историками, тѣсно связанное съ ихъ простотою и безъискуственностію изложенія, то, что, пользуясь, при составленіи извѣстныхъ книгъ извѣстными источниками, они пользуются ими буквально, въ болѣе или менѣе краткихъ извлеченіяхъ; они не старались измѣнять то, что сказано вѣрно, точно и хорошо; напротивъ, ихъ заботою было исправить и измѣнить только то, что сказано было несправедливо, а все остальное они повторяли такъ, какъ было въ первоисточникахъ. Отсюда происходитъ то, что во многихъ случаяхъ различные писатели, въ описаніи однихъ и тѣхъ же событій, сходны даже до буквы, и—это сходство простирается на цѣлыя отдѣленія (ср. 4 Цар. 18, 13—20. 19. Исаа. 36—39). Равнымъ образомъ, съ этою же простотою и безъискуственностію тѣсно связано то качество, что священ. Еврейскіе историки, *подобныя* событія, какъ скоро они повторяются, изображаютъ одними и тѣми же словами. Если въ книгахъ Царствъ и Паралипоменонъ случаются повторенія указаній на одни и тѣже источники, которыми пользовались составители ихъ, то, обыкновенно, повторяется такой оборотъ: *прочая же словесъ*—такого-то царя,—*и вся елика сотвори* и пр. *не се ли сія писана быша въ книзѣ* или *царей Іудиныхъ и Израилевыхъ* или *въ лѣтописи царскомъ* (—3 Цар. 14, 19; 2 Пар. 20, 34. 3 Цар. 14, 29. 2 Пар. 27, 24 и др. 3 Цар.

11, 41. 2 Пар. 9, 29 и мн. др.). Точно также время царствованія царей Іудейскихъ и Израильскихъ и время ихъ смерти обозначается, обыкновенно, одинаковымъ образомъ: въ такое-то лѣто такого-то царя воцарился такой-то, царствовалъ столько-то времени, и—*сотвори правое* или *лукавое предъ Господомъ* и пр. (4 Цар. 12, 1. 2 Пар. 24, 1. 4 Цар. 15, 1. 2 Пар. 26, 1 и пр.). И вообще, писатели почти всегда, при изображеніи подобныхъ событій, выражаются почти одними и тѣми же прямыми и простыми словами и оборотами, не изъискивая и не придумывая новыхъ, искуственныхъ. — Точно тоже видимъ и въ книгахъ Моисеевыхъ; тамъ постоянно одинъ лишь переходъ отъ предъидущаго къ послѣдующему: *и рече Господь къ Моисею, глаголя*, и пр. *Глаголи сыномъ Израилевымъ*; *рцы сыномъ Израилевымъ* и проч. (Исх. 25, 1. Лев. 12, 1. Числ. 17, 1 и пр.) *Сія глаголетъ Господь: Азъ есмь Господь Богъ вашъ, вы же людіе Мои, Азъ изведохъ вы изъ земли Египетскія изъ дому работы* и пр.; и установленія многихъ законовъ предварены одними и тѣми же словами.

При этихъ общихъ, совершенно одинаковыхъ у всѣхъ историковъ Еврейскихъ, свойствахъ письменности, у всѣхъ одинакова и общая форма, въ которой они излагаютъ свои писанія. Эго форма—лѣтописи. И въ книгахъ Моисеевыхъ, и въ писаніяхъ всѣхъ прочихъ повѣствователей, происшествія не систематизируются по отвлеченнымъ категоріямъ, а описываются просто по порядку преемства ихъ, съ означеніемъ, въ какое время они совершились и какъ совершились. Моисей по порядку описываетъ, что при такомъ-то патріархѣ случилось то и такъ, на такомъ-то станѣ въ пустынѣ — то и такъ; послѣдующіе писатели описываютъ событія по періодамъ правленія судей и царей въ чисто лѣтописномъ порядкѣ.

Пять книгъ Моисеевыхъ въ канонѣ св. ветхозавѣтныхъ книгъ занимаютъ первое мѣсто, какъ по времени своего происхожденія прежде всѣхъ остальныхъ книгъ, вошедшихъ въ канонъ, такъ и по важности своего содержанія: они составляютъ осново-положеніе для пониманія происхожденія и развитія царства Божія на землѣ; на ихъ содержаніи опираются всѣ послѣдующіе историки и пророки; они суть основаніе всего Ветхозавѣтнаго откровенія.

Вся Іудейская и Христіанская древность несомнѣнно вѣровала и убѣждена была въ подлинности происхожденія Пя-

токнижія Моисеева отъ Моисея, великаго посредника Божественныхъ откровеній въ народѣ Еврейскомъ. Мужи великой Синагоги, образовавшейся вскорѣ по возвращеніи Евреевъ изъ плѣна, вѣроятно, еще во дни Ездры, Нееміи и послѣднихъ пророковъ,—хранители чистаго Еврейскаго преданія относительно ихъ свящ. книгъ; страстно привязанный къ греческой философіи и мирившій ее съ священными книгами Филонъ; получившій греческое образованіе историкъ св. народа Флавій, не только ничего не говорили противъ происхожденія Пятокнижія отъ Моисея, но оставили сильныя и рѣшительныя свидѣтельства о томъ, что пять книгъ Закона принадлежатъ первому вождю Евреевъ, Моисею. Отъ сектъ, которыя образовались между Евреями около времени Христова въ Палестинѣ и Египтѣ, не осталось никакихъ свидѣтельствъ о томъ, чтобы какая-либо изъ нихъ, или кто либо изъ послѣдователей ихъ высказалъ сомнѣніе въ происхожденіи Пятокнижія отъ Моисея, а секта Самарянъ принимала именно одно только Пятокнижіе, какъ законъ Божій, преданный отъ Моисея. Удивительное единодушіе—сильное свидѣтельство истины происхожденія Пятокнижія отъ Моисея.

Христосъ и Его Апостолы не только раздѣляли эту всеобщую вѣру и непоколебимое убѣжденіе предковъ и современниковъ, но выразительно и прямо подтверждали и утверждали ихъ своимъ авторитетомъ (—Мѳ. 19, 7. Мр. 12, 19. Іоан. 1, 45. Іоан. 5, 46—47. Мр. 12, 26), и приводили различныя мѣста изъ пятокнижія историческаго и не историческаго содержанія, какъ истинную исторію, какъ истинное откровеніе Божества (Рим. 10, 5. Евр. 13, 12. 13 и мн. др.).—Писатели христіанскіе всѣ утверждали подлинность происхожденія Пятокнижія отъ Моисея, хотя школа неумѣренныхъ аллегористовъ, съ Оригеномъ во главѣ, не вездѣ въ историческихъ сказаніяхъ книгъ Моисеевыхъ видѣла исторію.—Еретики перво-христіанскаго времени—Гностики и не-гностики также увѣрены были въ происхожденіи Пятокнижія отъ Моисея; по крайней мѣрѣ, противныхъ свидѣтельствъ о нихъ нѣтъ.—Извѣстны лишь не многіе Гностики, ратовавшіе противъ закона, такъ называемые Антиномисты.—Таковъ, по Епифанію, Гностикъ Птоломей.—Но его цѣль не та, чтобы доказать неподлинность Пятокнижія, а—отвергнуть Божественное происхожденіе законовъ, содержащихся въ немъ. Онъ утверждаетъ, поэтому, что эти законы произошли частію отъ Моисея, частію отъ старцевъ народныхъ, но не откровеніе

Божіе,—что, при особенныхъ догматическихъ тенденціяхъ этой гностической секты, вовсе не имѣетъ значенія. Указываютъ еще на Назореевъ и секту, мнѣнія которой выражены въ Клементинахъ; но и здѣсь, собственно, та же цѣль—заподозрить Божественное происхожденіе содержащихся въ Пятокнижіи сказаній и—то далеко не всѣхъ, а только тѣхъ, которыя казались имъ соблазнительными въ какомъ бы то ни было отношеніи и недостойными Божества, по ихъ ограниченному воззрѣнію. Сюда же принадлежитъ и извѣстный антиномистъ Маркіонъ. О всѣхъ прочихъ сектахъ и лжеучителяхъ не извѣстно, чтобы они отвергали подлинность и Божественное происхожденіе Пятокнижія чрезъ Моисея, а есть свидѣтельства за подлинность Пятокнижія.

Болѣе сильными противниками подлинности и Божественнаго происхожденія Пятокнижія были Цельсъ и Юліанъ, которые на многія событія, описанныя въ этихъ книгахъ, смотрѣли какъ на легенды и миѳы, и поставляли ихъ въ параллель съ языческими; но—это было явленіе мимолетное, не оставившее слѣда по себѣ ни въ Церкви, ни внѣ ея; по разборѣ и опроверженіи такихъ воззрѣній писателями церковными, къ нимъ болѣе не возвращались. Новые поборники противъ Пятокнижія, тщательно выискивавшіе слѣдовъ неблагопріятныхъ Пятокнижію воззрѣній на него и не отъискавшіе никакихъ, кромѣ немногихъ и не значительныхъ вышеупомянутыхъ,—указываютъ еще на фразу Іеронима, изъ которой и заключаютъ, что Іеронимъ сомнѣвался въ подлинности Пятокнижія. Фраза эта слѣдующая: Sive Mosen dicere volueris auctorem Pentateuhi, sive Esdram ejusdem instauratorem operis, non recuso. Не говоря уже о томъ, что во всѣхъ сочиненіяхъ Іеронима не только нѣтъ указанія на сомнѣнія его въ подлинности Пятокнижія, но есть много прямыхъ и не прямыхъ указаній въ пользу его,—каковъ смыслъ вышеприведенной фразы? Іеронимъ, очевидно, имѣетъ въ виду Іудейское сказаніе, содержащееся въ третьей книгѣ Ездры, о чудесномъ возстановленіи Ездрою всѣхъ утратившихся Ветхозавѣтныхъ книгъ, этимъ, очевидно, не отвергается подлинность Пятокнижія, какъ и всѣхъ прочихъ Ветхозавѣтныхъ книгъ, а представляется Ездра только какъ iustaurator подлиннаго текста всѣхъ книгъ. Такъ какъ это сказаніе служило-бы, напротивъ, еще подтвержденіемъ подлинности Пятокнижія, если бы было достовѣрно, но достовѣрность его не признается; нечего на него и ссылаться, равно какъ и на помянутую фразу Іеронима.

Единодушная увѣренность Іудеевъ и Христіанъ въ подлинности происхожденія Пятокнижія отъ Моисея и въ совершенной исторической достовѣрности всѣхъ сказаній, содержащихся въ немъ, какъ Божественнаго откровенія, продолжалась до прошедшаго вѣка, за немногими лишь исключеніями Пять-шесть человѣкъ въ 17 вѣкѣ высказывали нерѣшительно нѣкоторыя сомнѣнія въ происхожденіи нѣкоторыхъ мѣстъ Пятокнижія отъ Моисея и хотѣли видѣть въ нихъ позднѣйшія вставки (интерполяціи), но ихъ голоса не имѣли тогда значенія. Сомнѣнія выразились и сильно развились только съ тѣхъ поръ, какъ экзегезъ всталъ подъ вліяніе школьной философіи, когда началась борьба между супранатурализмомъ и философскими системами деистовъ, натуралистовъ, и пр. Когда философія школъ отвергала супранатурализмъ, какъ непосредственное откровеніе и дѣйствіе Божества въ мірѣ, и прикладывала результаты своихъ воззрѣній къ Библіи; то естественно, что на Пятокнижіи, какъ на основѣ Еврейской религіи, остановились прежде всего, и на немъ неблагопріятно отразились всѣ эти воззрѣнія. Чудобоязнь, легшая въ основаніе всѣхъ критическихъ изслѣдованій школъ о Библіи, отразилась и на изслѣдованіяхъ о Пятокнижіи. Слѣдить подробно съ этихъ поръ за исторіей разныхъ воззрѣній на Пятокнижіе было бы долго; мы выскажемъ только результаты этихъ воззрѣній, чтобы тѣмъ опредѣлить тѣ вопросы, которыми предлежитъ намъ заниматься, при историко-критическихъ изслѣдованіяхъ о Пятокнижіи.

Всѣ вопросы историко-критическаго изслѣдованія о Пятокнижіи сводятся къ двумъ главнымъ и общимъ вопросамъ: а) о происхожденіи Пятокнижія и б) о характерѣ содержащихся въ немъ сказаній. Само собою разумѣется, что какъ скоро оторвались отъ положительнаго постояннаго преданія и всеобщаго ученія Церкви и съ точки зрѣнія одностороннихъ, болѣе или менѣе узкихъ, системъ школы, при постоянной ихъ смѣнѣ, начали трактовать Пятокнижіе,—единства въ воззрѣніяхъ быть не могло, и—критики разныхъ школъ дѣйствительно далеко-далеко разошлись между собой, особенно въ рѣшеніи частныхъ вопросовъ, такъ что, если собрать всѣ таковыя мнѣнія въ одно и сопоставить ихъ взаимно, то, это, безъ преувеличенія—борьба всѣхъ противъ всѣхъ. Перескажемъ болѣе общія воззрѣнія, оставивъ развитіе частностей до рѣшенія частныхъ вопросовъ о томъ или другомъ предметѣ·

1. Въ разрѣшеніи вопроса о происхожденіи Пятокнижія развивались и развиваются слѣдующія мнѣнія: а) Болѣе умѣренные приверженцы разныхъ школъ признаютъ подлинность происхожденія Пятокнижія отъ Моисея, но не въ настоящемъ видѣ; они считаютъ его интерполированнымъ, т. е., наполненнымъ прибавленіями и вставками позднѣйшаго происхожденія. Защитники этого воззрѣнія: Ейхгорнъ, извѣстный поборникъ натуральнаго объясненія чудесъ, Бертольдъ, Гербстъ и друг. Какъ различить интерполяціи отъ подлинныхъ Моисеевыхъ сказаній? Въ рѣшеніи этого вопроса и въ приложеніи его такъ много разнообразія, что нѣтъ возможности слѣдить за этимъ. Одинъ признаетъ интерполяціею то, что не признаетъ другой; одинъ видитъ ихъ множество, другой немного, третій—еще менѣе; сопоставить всѣ ихъ—выйдетъ, что маломало не интерполяцій, хотя если разобрать каждаго критика отдѣльно, выйдетъ, что интерполяцій гораздо меньше, чѣмъ подлинно Моисеевыхъ сказаній. б) Крайнія стороны школъ дошли до отрицанія подлинности происхожденія отъ Моисея почти всего Пятокнижія, исключая самыя малыя частицы его; все, по ихъ мнѣнію, позднѣйшаго происхожденія, хотя они безконечно разнятся между собою въ опредѣленіи времени происхожденія тѣхъ или другихъ сказаній. Во главѣ этого воззрѣнія стоитъ Деветте,—представитель крайнихъ воззрѣній Шлейермахеровой школы. Здѣсь происходило то же, что въ Евангельской исторіи у Штрауса, Гфререра и Бр. Бауэра; крайность доходила до отрицанія всего, тѣмъ обличала несостоятельность положенной въ основаніе изслѣдованій системы и принциповъ, и вызвала и должна была вызвать реакцію въ самомъ отрицательномъ направленіи, и уничтожиться. Реакція послѣдовала въ лицѣ Евальда и его приверженцевъ, съ ихъ гипотезой постепенныхъ переработокъ одного писанія Моисеева—Grundschrift, kristallisationshypothese, какъ ее называютъ, въ которой опять признается довольно многое подлиннымъ произведеніемъ Моисея, постепенно восполнявшимся и въ послѣдствіи времени принявшимъ настоящій видъ. Наконецъ, в) мнѣніе большинства экзегетовъ и историковъ, мнѣніе Церкви, какъ католической, такъ и протестантской, мнѣніе господствующее—что Пятокнижіе въ томъ видѣ, какъ оно есть теперь, все сполна произошло отъ самого Моисея, исключая извѣстія о его смерти. Итакъ, относительно вопроса о происхожденіи Пятокнижія современная наука предлагаетъ слѣдующія задачи для историко-критическаго изслѣ-

дованія: а) объ *интерполяціяхъ* въ Пятокнижіи; б) о совершенномъ отрицаніи Моисеевскаго происхожденія Пятокнижія; в) о гипотезѣ постепеннаго восполненія Моисеева Grundschrift'а, и г) о происхожденіи всего Пятокнижія отъ Моисея.

2. Въ рѣшеніи вопроса о характерѣ сказаній, содержащихся въ Пятокнижіи, задачи не такъ сложны, хотя не менѣе трудны. Здѣсь одно, въ существѣ дѣла, воззрѣніе школъ на сказанія, именно-воззрѣніе, какъ на народную легенду и миѳъ. Разборъ этого воззрѣнія и составляетъ задачу историко-критическихъ изслѣдованій о Пятокнижіи—въ отношеніи къ содержанію его.

Объ интерполяціяхъ въ Пятокнижіи.

Мѣстъ, въ которыхъ видятъ позднѣйшія вставки (интерполяцію), нѣсколько родовъ: а) тѣ, въ которыхъ содержатся подробныя топографическія, географическія и статистическія описанія Палестины, которыя, будто, не могутъ принадлежать Моисею, не бывавшему въ Палестинѣ; б) тѣ, въ которыхъ города и мѣста названы такими именами, которыя, по указаніямъ другихъ книгъ или соображеніямъ, даны имъ уже послѣ Моисея, которыми, слѣдовательно, если онъ писатель пятокнижія, онъ не могъ ихъ назвать; в) тѣ, въ которыхъ къ именамъ собственнымъ, особенно къ именамъ мѣстъ, сдѣланы такія поясненія, которыхъ не могъ написать самъ Моисей, потому что эти поясненія указываютъ на событія, случившіяся послѣ Моисея; г) тѣ мѣста, въ которыхъ прямо описываются событія, случившіяся послѣ Моисея, и, наконецъ, д) такія выраженія, которыя прикровенно указываютъ на другое лицо, позднѣйшее Моисея, какъ на писателя извѣстныхъ отдѣленій книгъ, а вслѣдствіе того, эти мѣста признаются позднѣйшими вставками.

Въ книгѣ Бытія не разъ упоминается о Хевронѣ,—13, 18, 23, 2. Тоже и въ книгѣ Числъ 13, 23. Между тѣмъ, по свидѣтельству книги Іисуса Навина и Судей, онъ въ древности назывался другимъ именемъ Каріаѳъ—Арвокъ, или градъ Арговъ, или градъ Арвокъ (Нав. 14, 15. 15, 13. Суд. 1, 10), а имя Хеврона ему усвоено уже послѣ; слѣдовательно, Моисей не могъ такъ называть его въ своихъ книгахъ, а слѣдовательно, эти мѣста обличаютъ позднѣйшую вставку, или указываютъ на позднѣйшаго писателя вообще этихъ отдѣленій. Эти мѣста считали позднѣйшей вставкой еще давно,

и основанія къ такому подозрѣнію считались столь сильными, что не только противники были убѣждены, но даже и защитники полагали, что это дѣйствительно позднѣйшія вставки, позднѣйшее поясненіе, извиняясь, впрочемъ, что это не важно, что эти мѣста не стоятъ въ связи съ цѣлостію книгъ Моисеевыхъ. Но это слишкомъ легкая уступка, которой можно не дѣлать, даже нужно не дѣлать, такъ какъ можно и довольно легко устранить или объяснить этотъ мнимый анахронизмъ. Что Хевронъ дѣйствительно назывался Каріаѳъ—Арвокъ или градъ Арвокъ въ древности, это несомнѣнно изъ приведенныхъ свидѣтельствъ книгъ Іисуса Навина и Судей, и особенно изъ книги Бытія, гдѣ говорится, что *Сарра умре во градѣ Арвоцѣ, сей есть Хевронъ* (23, 2). Но вопросъ въ томъ, есть ли это древнѣйшее имя Хеврона, не назывался ли онъ прежде Хеврономъ, потомъ получилъ имя Каріаѳъ—Арвока, а послѣ Евреи возобновили его древнее имя Хеврона? Это не есть безосновательное предположеніе. Въ книгѣ Числъ, между прочимъ, замѣчается, что *Хевронъ создася седьмью лѣты прежде Танина, града Египетскаго* (13, 23). Этотъ Танинъ или по Еврейски Цоакъ, а на языкѣ свѣтскихъ историковъ Танисъ—въ нижнемъ Египтѣ, одинъ изъ древнѣйшихъ городовъ Египетскихъ. Между тѣмъ, по указаніямъ родословныхъ таблицъ выходитъ, что не слишкомъ задолго до Моисея этотъ городъ могъ получить названіе Каріаѳъ-Арвокъ или городъ Арвока. Арвокъ, мужъ исполинъ, haadam hagadol (Нав. 14, 15; у насъ неправильно—Митрополь) былъ отецъ Енака (Нав. 15, 13), отъ котораго получили свое названіе Енакиты, особый родъ людей сильныхъ или исполиновъ. Трое изъ этихъ сыновей Енаковыхъ Ахиманъ, Сессій и Ѳеламенъ, конечно, съ своими родственниками, потомками и домочадцами, жили въ Хевронѣ во времена Моисея (Числъ 13, 23), и выгнаны оттуда послѣ Халевомъ, когда, по занятіи замли Ханаанской, Іисусъ Навинъ отдалъ Хевронъ или Каріаѳъ—Арвокъ ему въ наслѣдственное владѣніе (Нав. 15, 13. 14). Выходитъ, что Арвокъ— „мужъ исполинъ" былъ дѣдъ изгнанныхъ Халевомъ дѣтей Енаковыхъ; слѣдовательно они отстоятъ отъ временъ Халева и Навина лишь на три рода; слѣдовательно, принимая даже во вниманіе долголѣтіе жизни исполиновъ, нужно полагать, что онъ—этотъ Аврокъ жилъ никакъ не ранѣе времени переселенія Евреевъ въ Египетъ, даже, вѣроятно, позднѣе, такъ какъ Евреи вышли изъ Египта въ четвертомъ и пятомъ ро-

дѣ. Значитъ, имя городу Каріаѳ-Арвокъ могло быть дано никакъ не ранѣе времени переселенія Евреевъ въ Египетъ, по всей вѣроятности, даже позднѣе, а между тѣмъ городъ былъ еще во времена Авраама, такъ какъ упоминается о смерти въ немъ Сарры. Какъ же онъ назывался до времени, когда Арвокъ—исполинъ, вѣроятно, завоевалъ его, далъ ему имя своего города—Каріаѳ-Арвокъ? Отвѣтомъ на это служитъ его послѣдующее названіе Евреями Хевронъ. Нѣтъ никакой необходимости предполагать, что Евреи дали ему совершенно новое имя, а всего вѣроятнѣе, что когда онъ получилъ имя Арвока прежнее его имя не исчезло изъ памяти, и его называли и такъ и такъ, и Хеврономъ, и Каріаѳ-Арвокъ; когда же потомки Арвока были изгнаны Халевомъ, имя ихъ дѣда, данное городу совсѣмъ оставлено, какъ уже не нужное, и онъ сталъ называться прежнимъ именемъ и только для припамятованія мѣстности уже упоминали, что имя Хеврону прежде бяше градъ Арговъ, какъ это у Іисуса Навина. Если же такъ, если древнее имя города было Хевронъ, потомъ уже Каріаѳ-Арговъ, если обоими этими именами назывался съ тѣхъ поръ этотъ городъ: то значитъ, что имя Хеврона было извѣстно и Моисею и, значитъ, никакого анахронизма нѣтъ, если онъ самъ называетъ такъ этотъ городъ, и, значитъ, эти мѣста въ книгахъ Моисеевыхъ, гдѣ упоминается о Хевронѣ, вовсе не свидѣтельствуютъ о томъ, будто они—позднѣйшія вставки, интерполяціи, или, будто, они указываютъ на позднѣйшаго писателя этихъ отдѣленій или цѣлыхъ книгъ. Противъ этого объясненія, т. е., что Хевронъ было древнее имя этого города, а не Каріаѳ-Арвокъ, и слѣдовательно, могъ быть извѣстенъ Моисею и подъ этимъ именемъ, можно сдѣлать только два возраженія, основывающіяся, по видимому, на свидѣтельствахъ изъ священныхъ же книгъ; именно: а) что подъ тремя сынами Енаковыми, которые были въ Хевронѣ во времена Моисея и потомъ выгнаны Халевомъ, не нужно разумѣть сыновъ Енака въ собственномъ смыслѣ и тѣмъ опредѣлять такъ близко ко временамъ Моисея время жизни Арвока и названія города по его имени Каріаѳ-Арвокъ; сынами въ Писаніи называются и потомки; потому жизнь Арвока можно полагать гораздо раньше времени переселенія Евреевъ въ Египетъ, даже раньше Авраама, такъ какъ періодъ исполиновъ былъ ранѣе Авраама, а при Патріархахъ и послѣ ихъ были только

потомки этихъ прежнихъ исполиновъ, выродки. Но нѣтъ необходимости отступать отъ буквальнаго значенія слова „сынъ“ въ указанномъ мѣстѣ: выраженіе Іисуса Навина, что Арвокъ былъ мужъ исполинъ между Енакитами, не показываетъ того, что самъ Арвокъ былъ Енакитъ или изъ племени Енакитовъ, такъ же, какъ и выгнанные Халевомъ потомки Енака, а его нужно разумѣть такъ, что онъ былъ мужъ—исполинъ между Енакитами, т. е., по мнѣнію Енакитовъ—его потомковъ, а другое выраженіе его же „градъ Арвоковъ, отца Енакова“ показываетъ, что онъ дѣйствительно былъ отцемъ Енака и Енакитовъ, и такъ какъ въ книгѣ Бытія, ни при описаніи странствованій Патріарховъ по Ханаану, даже тамъ, гдѣ упоминается о Хевронѣ, около котораго въ послѣдствіи жили Енакиты, ни въ другихъ мѣстахъ, не говорится ни слова объ Енакѣ и Енакитахъ: то значитъ, что они жили уже здѣсь въ то время, когда были въ Египтѣ Евреи; значитъ, упомянутые сыны Енаковы были въ собственномъ смыслѣ дѣти Енака, ибо въ продолженіе времени пребыванія Евреевъ въ Египтѣ не могло быть много колѣнъ, и, значитъ, Арвокъ—отецъ могъ быть именно *лишь* въ третьемъ колѣнѣ отъ выгнанныхъ Халевомъ; а что періодъ исполиновъ былъ до Патріарховъ, а послѣ нихъ не видно такихъ людей въ собственномъ смыслѣ, а были лишь выродки. Это ничего не доказываетъ; и выродки были исполины. Вотъ что, напримѣръ, говрится объ Огѣ, царѣ Васайскомъ: *се одръ его одръ желѣзенъ, девять лакотъ долгота его и четыре лактя широта его лактемъ мужескимъ* (Втор. 3, 11.). Развѣ это не исполинъ, имѣвшій такой одръ? Или, напримѣръ, Моисей говоритъ Израильтянамъ: *слыши израилю: ты преходиши Іорданъ, еже наслѣдити языки великія, люди велики и многи и предолги* (Втор. 9, 1. 2.). Развѣ это не исполины? Даже эти сыны Енаковы прямо называются исполины: *и видѣхомъ тамо*, говорили соглядатаи, посланные Моисеемъ, *исполины, сыны Енаковы, и бѣхомъ предъ ними, яко прузи, тако бѣхомъ предъ ними.* (Числ. 13, 34.). А послѣ—Голіаѳъ?—Второе возраженіе: въ доказательство того, что названіе Каріаѳъ-Арвокъ было еще извѣстно во времена Авраама и, слѣдовательно, древнѣе имени Хеврона, указываютъ на то, что когда въ книгѣ Бытія повѣствуется, о смерти Сарры—говорится, что она умерла во Арвоцѣ (23, 2) и потомъ, что Іаковъ пришелъ къ Ісааку въ Мамврію въ Каріаѳъ-Арвокъ (у

насъ—*во градъ польный*) 35, 27, а потомъ уже въ поясненіе сказано—*сей есть Хевронъ, въ земли Ханаанстѣй*; вездѣ на первомъ мѣстѣ названіе Каріаѳъ-Арвокъ, а потомъ Хевронъ; слѣдовательно, первое названіе было древнее, а послѣднее—поясненіе позднѣйшее. Возраженіе, очевидно, слабое: неужели то, что стоитъ на первомъ мѣстѣ—древнее, непонятное, а на второмъ—позднѣйшее, поясняющее? Сказать, напримѣръ, это случилось въ Наплузѣ и притомъ въ поясненіе прибавить: сей есть Сихемъ въ странѣ Палестинской, значитъ ли сказать, что Наплуза древнее названіе, а Сихемъ—позднѣйшее; а Наплуза въ рѣчи стоитъ на первомъ мѣстѣ. Тоже самое и въ Книгѣ Бытія: *умре Сарра во Арвоцѣ*,—недавнее названіе, въ поясненіе котораго и прибавлено: *сей есть Хевронъ*, т. е., древній, въ землѣ Ханаанстѣй. Такимъ образомъ, нѣтъ основаній не признавать, что Хевронъ было древнѣйшее названіе этого города, Каріаѳъ—Арвокъ болѣе позднее, что онъ извѣстенъ былъ во времена Моисея подъ обоими этими именами и что слѣдовательно, самъ Моисей могъ назвать его именемъ Хеврона и, слѣдовательно, въ указанныхъ мѣстахъ интерполяцій нѣтъ.

Но предположимъ, или допустимъ, что Хевронъ издревле назывался именемъ Каріаѳъ-Арвокъ, а Хеврономъ названъ послѣ. Можно ли и при этомъ твердо доказать, что Моисею не могло быть извѣстно это послѣднее названіе и что, слѣдовательно, всѣ мѣста въ Пятокнижіи, въ которыхъ упоминается о Хевронѣ позднѣйшаго происхожденія. Когда онъ сталъ извѣстенъ подъ именемъ Хеврона? Предположить, что по завоеваніи земли Ханаанской Евреями, слѣдовательно, послѣ Моисея, основаній нѣтъ. На основаніи словъ книги Іисуса Навина, что *имя Хеврону прежде бяше градъ Арговъ*, не слѣдуетъ еще, чтобы до Іисуса Навина и Халева онъ не былъ извѣстенъ подъ именемъ Хеврона, и что таковымъ именемъ онъ началъ называться при нихъ только. Послѣ смерти Навина, когда *Іуда начатъ воевати на Хананею*, и когда опять упомянутые сыны Енаковы заняли Хевронъ, Іуда снова выгналъ ихъ и снова занялъ Хевронъ, и при повѣствованіи объ этомъ въ книгѣ Судей опять говорится, что прежде имя Хеврону было Каріаѳъ-Арговъ. Слѣдуетъ ли изъ этого, что онъ прежде завоеванія его Іудою не назывался Хеврономъ, и что дано ему это имя по взятіи его Іудою? Очевидно, нѣтъ, потому—что еще въ книгѣ Навина упоминается, что прежде было ему

это имя, а теперь—при Іисусѣ онъ называется Хевропомъ. Точно также изъ словъ Навина, что Хевронъ прежде назывался другимъ именемъ не слѣдуетъ, чтобы только съ его времени онъ названъ Хеврономъ и чтобы прежде него это имя было не извѣстно. Между завоеваніемъ Палестины и смертію Моисея прошло немного времени, и если имя Хеврона городъ Арвока получилъ не отъ Навина, то нѣтъ никакихъ препятствій признать, что это имя извѣстно было и Моисею. Потому что, когда описывается отправленіе соглядатаевъ Моисеемъ, говорится, что они дошли до Хеврона и видѣли тамъ сыновъ Енаковыхъ. И такъ, и въ томъ и въ другомъ случаѣ, признать ли Хевронъ древнѣйшимъ наименованіемъ города или даже не признавать, къ чему однакоже нѣтъ никакихъ побужденій, какъ мы видѣли, во всякомъ случаѣ, нѣтъ никакихъ основаній твердыхъ думать, что Моисею было неизвѣстно это наименованіе, и что всѣ мѣста въ его писаніяхъ, гдѣ упоминается о городѣ съ этимъ названіемъ—интерполяція, или признакъ позднѣйшаго происхожденія этихъ мѣстъ.

Другой подобный анахронизмъ, по гораздо, повидимому, важнѣе перваго, въ 14 гл. книги Бытія ст. 14. Здѣсь упоминается о Данѣ, а между тѣмъ извѣстно изъ книги Навина и Судей (Н. 19, 47 и С. 18, 27—29), что Дану прежде было имя Лаисъ, а Даномъ или Ласеданомъ онъ сталъ называться только съ тѣхъ поръ, какъ завоеванъ былъ колѣномъ Дановымъ, т. е. послѣ уже Моисея; слѣдовательно, Моисей не могъ знать этого имени и, слѣдовательно, указанное мѣсто въ книгѣ Бытія, очевидно, позднѣйшая вставка. Силлогизмъ по внѣйшей формѣ вѣренъ, но вѣренъ ли истинѣ? Вопросъ въ томъ, о томъ ли Данѣ упоминается въ книгѣ Бытія, который прежде назывался Лаисомъ, а потомъ наименованъ Даномъ послѣ Моисея при взятіи Лаиса колѣномъ Дановымъ? Посмотримъ. За тождество ихъ, говорятъ, ручается, кромѣ тождества именъ, одинаковость мѣстоположенія: Данъ, о которомъ упоминается въ книгѣ Бытія, лежитъ также въ сѣверной части Ханаанской земли, какъ и тотъ Данъ, о которомъ упоминается въ книгахъ Навина и Судей; а чтобы были два города въ этой не большой части съ одинаковымъ именемъ, этого доказать нельзя, и нѣтъ историческихъ сви-

дѣтельствъ. Но о городѣ ли Данѣ упоминается въ книгѣ Бытія? Іосифъ Флавій, разсказывая въ своей археологіи, какъ Авраамъ, освобождая своего племянника, гналъ непріятелей до Дана, замѣчаетъ при имени Дана: ἴστως γάρ ἡ ἑτέρα τε Ἰορδάνε προσαγορέυεται πηγή, т. е., такъ называется другой рукавъ рѣки Іордана". Кто же докажетъ, что въ книгѣ Бытія говорится не объ этомъ Данѣ, а о городѣ Лаисѣ, который послѣ названъ Даномъ? Гезекій на это замѣчаетъ, что имя Дана дано этому рукаву послѣ того, какъ Даниты поселились здѣсь и дали имя городу Лаису Данъ. Но какъ же прежде назывался этотъ рукавъ? Лаисъ? Но объ этомъ нѣтъ никакихъ свидѣтельствъ. Въ самомъ имени рѣки Іорданъ слышится имя Данъ, а Іорданомъ рѣка называлась всегда съ тѣхъ поръ, какъ знаетъ объ этой рѣкѣ исторія, извѣстны только изъ исторіи Флавія два Іордана, т. е. два рукава рѣки, большой и малый, это тамъ, гдѣ онъ раздѣляется на рукава въ сѣверной своей части. Іорданъ, значитъ—потокъ, ручей Дана; и это названіе уже, конечно, дано ему не въ слѣдствіе поселенія тутъ колѣна Данова, такъ какъ вся рѣка носила всегда это названіе, еще за долго—за долго до взятія Лаиса Данитами. Это названіе дано, какъ справедливо замѣчаютъ, потому, что Іорданъ берется изъ Ливанскихъ горъ, изъ коихъ одна, именно, около того мѣста, откуда вытекаетъ ручей Іорданъ, называлась Даномъ изстари. Вотъ и разгадка мнимаго анахронизма въ Данѣ книги Бытія: это не Лаисъ-Данъ, городъ, а Данъ—рукавъ рѣки Іордана и гора, откуда берется этотъ рукавъ, ручей. Впрочемъ, есть основаніе предполагать, что два Дана—города было въ верхней части земли Ханаанской, т. е., что сперва были тамъ, между прочимъ, города Данъ и Лаисъ, а потомъ, когда Данитами Лаисъ переименованъ былъ въ Данъ, то стало два Дана или Данъ и Лаисъ-Данъ.

Во 2-й кн. Царствъ, между прочимъ, говорится (2, 4, 6), что когда, по порученію Давида, Іоавъ съ „князьями крѣпости", т. е. знаменитыми мужами Еврейскими, пошелъ сочесть народъ въ царствѣ Еврейскомъ: то они пришли въ Галаадъ и пришли въ Данъ-Янъ. Разумѣть подъ этими Даномъ и Яномъ Данъ-Лаисъ нельзя потому, что этотъ послѣдній нигдѣ не называется иначе, какъ только просто Данъ; притомъ, нѣсколько выше (ст. 2) и нѣсколько ниже (ст. 15) упоминается просто о Данѣ. Зачѣмъ же (въ ст. 6) къ про-

стому имени Данъ присовокуплено Яанъ, если не для того, чтобы отличить этотъ городъ отъ другаго города того же имени, о которомъ упоминается и выше и ниже? Догадка весьма вѣроятная. Что этотъ Данъ-Яанъ лежалъ недалеко отъ Дана-Лаиса или просто Дана, это видно изъ самого хода рѣчи въ разсматриваемомъ мѣстѣ книги Царствъ: ибо оба Дана полагаются между Галаадомъ и округомъ Сидонскимъ. Такимъ образомъ, Данъ книги Бытія есть истокъ Іордана и гора около этого истока, при которой, можно догадываться былъ и городъ, упоминаемый въ послѣдствіи подъ именемъ Дана-Яана; а Данъ книгъ Навина и Судей есть городъ Данъ-Лаисъ. Понятно, что Моисей могъ сказать, что Авраамъ гналъ непріятелей до Дана: ибо не тотъ Данъ, о которомъ онъ говоритъ, получилъ уже послѣ него это имя; слѣдовательно, это мѣсто въ книгѣ Бытія вовсе не есть позднѣйшая вставка, тѣмъ менѣе свидѣтельствуетъ о позднѣйшемъ происхожденіи всего этого разсказа.

Подобнымъ образомъ находятъ интерполяціи въ мѣстахъ Пятокнижія, гдѣ упоминается о горѣ Моріагъ, о Веѳилѣ, Гермонѣ, Хормахѣ или мѣстѣ запустѣнія и другихъ. Но мы разбирать ихъ не будемъ, потому что они какъ основанія, по которымъ видятъ въ нихъ позднѣйшую руку, еще слабѣе разобранныхъ, такъ какъ опираются лишь на соображеніяхъ, а не на прямыхъ указаніяхъ самихъ Ветхо-Завѣтныхъ книгъ, какъ разобранныя нами; мы взяли для примѣра два самыхъ видныхъ признака мнимой интерполяціи въ Пятокнижіи; если же и они не видны, какъ оказалось: то о другихъ, основанныхъ на соображеніяхъ только, болѣе или менѣе тонкихъ, можно и не говорить. Гораздо, повидимому, сильнѣе доказываютъ интерполяцію историческіе анахронизмы, которые находятъ въ Пятокнижіи, и къ нимъ-то мы обратимся и займемся ими нѣсколько побольѣ.

Однимъ изъ важныхъ мѣстъ, въ которомъ видятъ не одинъ анахронизмъ, если признать, что Моисей написалъ все, что содержится въ Пятокнижіи, и даже противорѣчіе, считаютъ мѣсто въ книгѣ Исхода: 16, 33—35. Здѣсь говорится а) о свидѣніи, т. е., скрижаляхъ закона, тогда какъ въ это время, т. е., когда Моисей, по повелѣнію Божію, велѣлъ положить манну передъ свидѣніемъ, этого свидѣнія или скрижалей

закона еще не было, и скиніи еще не было; что Моисей вложилъ свидѣнія въ кивотъ, объ этомъ уже упоминается послѣ, въ 40-й гл. ст. 20; слѣдовательно, когда говорится объ этихъ свидѣніяхъ въ 16-й гл., значитъ, это – анахронизмъ и интерполяція. Это еще болѣе подтверждается послѣдующими словами, гдѣ говорится, б) что Евреи ѣли манну 40 лѣтъ, до тѣхъ поръ, какъ пришли въ землю обитаемую, въ землю Ханаанскую (у насъ неправильно переведено: въ землю Финикійскую); между тѣмъ, какъ извѣстно, что Моисей не дожилъ до того времени, когда Евреи вступили въ землю Ханаанскую, умеръ раньше окончанія 40 лѣтняго странствованія Евреевъ въ пустынѣ; слѣдовательно, не могъ говорить такъ, ѣли манну 40 лѣтъ, до времени, когда вступили въ землю Ханаанскую; слѣдовательно, это—позднѣйшая вставка, а не Моисеевы слова.

Анахронизмъ первый, т. е. что повелѣвается Аарону положить манну предъ свидѣніемъ—скрижалями, тогда, какъ не было еще въ это время ни скрижалей, ни кивота, приводилъ въ безпомощное замѣшательство прежнихъ поборниковъ подлинности Пятокнижія, его подлинности и неповрежденности, и средства, которыми они старались выйти изъ него, дѣлали это еще болѣе видимымъ или замѣтнымъ. Нѣкоторые изъ нихъ рѣшились отвергнуть, будто слово aidut, свидѣніе, означаетъ скрижали свидѣнія, или свидѣтельства. По нимъ, подъ свидѣніемъ здѣсь разумѣть должно мѣсто въ лагерѣ, гдѣ Богъ свидѣтельствовался или являлся Израильтянамъ, прежде устроенія Скиніи и ковчега завѣта. Но а) опредѣленнаго такого мѣста исторія до устроенія скиніи не знаетъ; облако и столпъ огненный, руководившие ихъ въ пустынѣ, не были и не могли быть мѣстомъ, гдѣ могла быть поставлена манна; при томъ б) по изысканіямъ оказалось, что слово aidut болѣе, чѣмъ въ сотнѣ мѣстахъ употреблено въ значеніи свидѣнія—свидѣтельства, закона или скрижалей закона; (Исх. 25, 16. 22; 31, 18; 32, 15. ср. 40, 20). Наконецъ, это мнѣніе тѣмъ не справедливѣе, что законъ имя aidut носитъ не въ томъ смыслѣ, что въ немъ открыта воля Божія (въ этомъ смыслѣ онъ называется thorat), но въ томъ, что онъ долженъ свидѣтельствовать о преступленіи народа, какъ это видно изъ словъ книги Второзаконія: *веземшы книгу закона сего, положите ю отъ страны ковчега завѣта Господа Бога вашего и будетъ вамъ*—противу васъ - *тамо во свидѣтельство* (31, 26 ср. 21); сообразно чему, между свидѣніемъ, т. е., скри-

жалями завѣта, а въ послѣдствіи книгою закона, какъ свидѣтельствомъ о преступленіяхъ народа, и мѣстомъ—на ковчегѣ завѣта, на которомъ благоволилъ открываться Богъ, каратель за преступленія, предписано сдѣлать покрывало (Исх. 25, 21), которое должно быть окропляемо примирительною жертвенною кровію (Лев. 16, 13–14). Такимъ образомъ, подъ свидѣніемъ нельзя разумѣть мѣста особеннаго, гдѣ Богъ являлся до построенія ковчега, а нужно разумѣть именно законъ или скрижали закона въ ковчегѣ завѣта, которыхъ и котораго въ то время, когда происходило описываемое событіе, еще не было, и слѣдовательно, это объясненіе затрудненія или анахронизма защитниками подлинности и неповрежденности Пятокнижія не состоятельно и произвольно. Но эти защитники опустили изъ виду вѣрно весьма важное обстоятельство, которымъ мнимый анахронизмъ объясняется проще и совершенно удовлетворительно, именно: этотъ фактъ является анахронизмомъ не въ отношеніи ко всей жизни Моисея, а въ отношеніи частныхъ событій изъ его жизни, т. е. Моисей могъ самъ же написать это по устроеніи имъ ковчега завѣта и Скиніи: ибо въ это время было уже свидѣніе, т. е., скрижали закона. А чтобы убѣдиться въ томъ, что онъ дѣйствительно самъ написалъ это, стóитъ только отказаться отъ принятой многими якобы очень естественной, но въ самомъ дѣлѣ совсѣмъ не естественной и ложной мысли, будто книги Моисеевы, въ томъ видѣ, въ какомъ дошли до насъ, преемственно явились одна за другою, будто Моисей, какъ написалъ книгу, напримѣръ, Исхода послѣ Синайскаго законодательства, такъ она и оставалась въ этомъ видѣ, въ которомъ и дошла до насъ, будто Моисей послѣ перваго написанія ея не могъ сдѣлать въ ней измѣненій, пополненій и тому подобнаго. Гораздо естественнѣе и справедливѣе думать, что послѣдняя редакція всѣхъ книгъ Моисеевыхъ, въ которой они дошли и до насъ, какъ книгъ важнѣйшихъ, имѣющихъ составить основаніе всего Ветхозавѣтнаго откровенія, сдѣлана Моисеемъ предъ концемъ его жизни, при чемъ онъ могъ сдѣлать пополненія и прибавленія къ извѣстнымъ мѣстамъ. Точно тоже должно допустить и здѣсь въ разсматриваемомъ мѣстѣ. Это мѣсто locus classicus о маннѣ; другія мѣста, гдѣ говорится о маннѣ, лишь поясняющія это важнѣйшее мѣсто добавки (Числ. 11, 7 и дал.). Теперь, что писатель—Моисей, послѣ устроенія Скиніи, къ этому важнѣйшему повѣствованію о маннѣ присоединилъ одно важное ска-

заніе объ одномъ происшествіи, касающемся манны и случившемся послѣ того происшествія, по поводу котораго сообщается все это сказаніе о маннѣ, это совершенно естественно и сообразно съ обыкновеніемъ Моисея, какъ писателя, обобщать событія въ одномъ повѣствованіи или монологѣ, хотя бы событія по времени и были отдѣлены одно отъ другаго и довольно далеко. Такъ, напримѣръ, въ книгѣ Бытія, чтобы обобщить сказанія всѣ объ обстоятельствахъ извѣстнаго лица, праотца или патріарха, онъ непосредственно за какимъ нибудь событіемъ, говоритъ о его смерти, хотя она отстоитъ довольно далеко отъ описываемаго событія. И въ другихъ историческихъ книгахъ встрѣчается подобное. Такимъ образомъ, мнимый анахронизмъ и интерполяція разсматриваемаго мѣста совершенно устраняется тою мыслію, что Моисей почелъ нужнымъ самъ послѣ прибавить эту замѣтку,—о случившемся послѣ, къ тому, что случилось раньше, прибавить для того, чтобы объединить два событія, имѣющія близкое отношеніе между собою, и важнѣйшее сказаніе о маннѣ восполнить еще одною чертою.

Теперь другой мнимый анахронизмъ въ разсматриваемыхъ стихахъ, что Моисей не дожилъ до времени прихода Евреевъ въ Ханаанъ и, слѣдовательно, не могъ сказать, что Евреи ѣли манну 40 лѣтъ, *дондеже пріидоша въ землю Ханаанскую*; и что, слѣдовательно, это должна быть позднѣйшая вставка. Этому возраженію находятъ подкрѣпленіе еще въ книгѣ Іисуса Навина, гдѣ говорится, что еще по смерти Моисея продолжала сходить для Евреевъ манна, и что она прекратилась въ то время, когда станъ Еврейскій былъ въ Галгалахъ на западѣ, на полѣ Іерихонскомъ, слѣдовательно, тогда уже, когда Евреи перешли чрезъ Іорданъ, и даже нѣсколько спустя послѣ перехода (Нав. 5, 12). И этотъ мнимый анахронизмъ прежніе защитники Пятокнижія рѣшали неудовлетворительно и произвольно, полагая, что это Моисей говоритъ въ пророческомъ духѣ, зная, что Евреи будутъ въ пустынѣ 40 лѣтъ, и что въ это время будетъ сходить для нихъ манна (Числ. 14, 33). Но очевидно, что въ этомъ мѣстѣ не пророчество содержится, а происшествіе повѣствуется, и глаголы употреблены въ прошедшемъ времени. Дѣло, между тѣмъ, опять рѣшается проще и удовлетворительнѣе, стоитъ только опять принять въ соображеніе то обстоятельство, что Моисей внесъ всю эту замѣтку передъ смертію, при окончательномъ пересмотрѣ своихъ книгъ, и потомъ самую кон-

струкцію рѣчи въ разсматриваемомъ мѣстѣ. Моисей умеръ въ послѣдній годъ предъ вступленіемъ Евреевъ въ землю Ханаанскую, слѣдовательно, 40-й странствованія Евреевъ; а извѣстно, въ какомъ употребленіи у Іудеевъ былъ счетъ круглымъ числомъ; это круглое число 40 Моисей употребилъ и здѣсь, хотя еще и не исполнился весь 40-й годъ; исторической невѣрности здѣсь нѣтъ, потому что Моисей зналъ, что прежде истеченія 40-го года странствованія Евреи не займутъ Ханаана, а до тѣхъ поръ будутъ питаться манною; онъ потому и не исчисляетъ мѣсяцевъ 40-го года—до своей смерти, а прямо полагаетъ это круглое число 40. Притомъ Моисей не имѣетъ въ виду опредѣлить здѣсь время прекращенія манны или день; онъ просто описываетъ, какъ это было въ его время; что сдѣлалось послѣ, объ этомъ онъ не говоритъ, а извѣстно, что манна продолжала сходить нѣсколько времени и послѣ вступленія Евреевъ въ Ханаанъ. Частица Еврейская ad—*дондеже*, „до тѣхъ поръ“, „пока“, какъ извѣстно, частица не опредѣленная, не показывающая прекращенія въ опредѣляемое ею время дѣйствія; а здѣсь именно употреблена эта частица. Итакъ, Моисей говоритъ здѣсь только о времени до своей смерти, опредѣляя его круглымъ числомъ 40 лѣтъ, по прошествіи которыхъ Евреи должны были вступить въ землю Ханаанскую. По сему слова книги Іисуса Навина: *въ той день преста манна, повнегда ядоша (Евреи) отъ пшеницы земли, и ктому не бысть сыномъ Израилевымъ манны, но ядоша отъ плодовъ земли Финическія (Ханаанскія) въ лѣто оное* (—5, 12), эти слова составляютъ необходимое восполненіе и окончаніе повѣствованій Моисеевыхъ о маннѣ. Итакъ, по разсмотрѣніи и объясненіи всего приведеннаго изъ книги Исхода мѣста, оказывается, что въ немъ нѣтъ рѣшительно никакого анахронизма въ отношеніи къ обстоятельствамъ жизни Моисея; онъ самъ и могъ написать и написалъ эти строки, и, слѣдовательно, нѣтъ основаній и не должно видѣть въ нихъ позднѣйшей вставки—интерполяціи.

Другой еще болѣе очевидный анахронизмъ, а слѣдовательно, позднѣйшую вставку видятъ въ перечнѣ царей и старѣйшинъ или князей, по выраженію книги Паралипоменонъ, Идумейскихъ (Быт. 36, 31—43. ср. 1 Пар. 1, 43—54). Все это отдѣленіе въ книгѣ Бытія считаютъ позднѣйшей вставкой на слѣдующихъ соображеніяхъ: здѣсь говорится о царяхъ Едомскихъ, которые царствовали до того времени, какъ начался рядъ царей у Евреевъ; слѣдовательно, говорятъ, это

могло быть написано только тогда, когда Іудейскій народъ уже началъ управляться царями; и слѣдовательно, гораздо послѣ Моисея: ибо Моисей не могъ же перечислить тѣхъ царей Идумейскихъ, которые царствовали въ Идумеи до времени воцаренія Саула надъ Евреями. Этотъ каталогъ въ книгѣ Паралипоменонъ у мѣста, онъ могъ быть уже написанъ въ это время, и, вѣроятно, отсюда перемѣщенъ въ книгу Бытія.— Sic! Дѣло въ томъ, Моисею извѣстны были обѣтованія Божіи, что у Евреевъ будутъ цари. Онъ самъ записалъ слова Божіи, сказанныя Аврааму: *и возращу тя зѣло, зѣло, и положу тя въ народы, и цари изъ тебе изыдутъ* (Быт. 17, 6) и потомъ: *благословлю же ю (Сарру) и дамъ тебѣ отъ нея чадо, и благословлю е, и будетъ въ языки, и цари языковъ изъ него будутъ* (ст. 16). Онъ самъ записалъ слова Божіи къ Іакову: *азъ есмь Богъ твой: расти и множися; языцы и собранія языковъ будутъ отъ тебе, и царіе изъ чреслъ твоихъ изыдутъ* (35, 11). Итакъ, Моисей зналъ обѣтованія Божіи о царяхъ у Израильтянъ; между тѣмъ, обѣтованій, чтобы цари были у Исавлянъ или Едомитовъ, онъ не записалъ, и таковыхъ вѣроятно не было. Теперь, когда онъ, въ краткомъ очеркѣ исторіи Исава и его потомковъ, Идумеянъ, изображаетъ судьбы ихъ, въ противоположность исторіи Израиля, брата его, съ его потомствомъ, онъ замѣчаетъ какъ особенность, что Едомляне прежде начали имѣть своихъ царей, чѣмъ Израильтяне, хотя этимъ послѣднимъ и было обѣтованіе, что у нихъ будутъ цари, а первымъ не было. Потому слова: *и сіи царіе, царствовавшіе во Едомѣ прежде царствованія царей во Израили*, имѣютъ такой смыслъ: вотъ цари Идумейскіе, *рядъ которыхъ начался* и *продолжался* уже нѣсколько времени, прежде, нежели явились цари или начали царствовать цари въ потомствѣ Израиля, какъ то ему было обѣщано. У того, кому они не обѣщаны были, у племени отверженнаго, они явились ранѣе, чѣмъ у того, кому обѣщано, у племени избраннаго. Соотвѣтственно этому списокъ царей и князей простирается не до того времени, когда дѣйствительно явились цари у Израиля, т. е. до временъ Саула, а—только до времени самого Моисея. Кто и чѣмъ докажетъ противное? Рѣшительно его доказать нельзя. Вотъ и примиреніе этого мнимаго анахронизма съ дѣйствительностію; и нѣтъ побужденій думать, что этотъ каталогъ Идумейскихъ царей написанъ въ то *время*, когда уже начался рядъ царей во Израилѣ; чтобы сдѣлать подобную замѣтку,

нужно было только знать, что цари будутъ у Израильтянъ, а Моисей это зналъ изъ обѣтованій; форма выраженія совершенно равносильна другой, какъ если бы Моисей сказалъ: вотъ цари Идумейскіе, царствовавшіе въ то время, когда еще не было царей во Израилѣ; и Моисей совершенно могъ сдѣлать такую замѣтку, зная изъ обѣтованій, что будутъ со временемъ цари во Израилѣ, хотя при немъ ихъ еще не было. Противъ этого объясненія можно сдѣлать одно только возраженіе: вѣроятно ли, чтобы народъ Идумейскій, который своимъ происхожденіемъ современенъ Израильскому, до временъ Моисея, перешедши отъ состоянія патріархальнаго къ правленію старѣйшинъ, а отъ него къ монархическому, царскому правленію, успѣлъ имѣть уже восемь царей и потомъ опять одиннадцать князей, которые насчитываются въ каталогѣ? Но возраженіе слабое: изъ списка видно, что цари Идумейскіе всѣ были разныхъ поколѣній, такъ какъ не говорится, чтобы послѣ отца воцарялся сынъ и—преемство царей было въ одномъ родѣ; это подтверждается еще и тѣмъ, что поименованные цари царствовали въ различныхъ мѣстахъ, слѣдовательно, нужно предположить, что эти цари выбираемы были изъ старѣйшинъ разныхъ племенъ Идумейскихъ, а потому не могло быть ни одного изъ нихъ, который бы взошелъ на престолъ въ молодыхъ лѣтахъ, а такимъ образомъ, все преемство, представляющееся въ спискѣ, могло совершиться менѣе, нежели въ теченіе цѣлой жизни Моисея, продолжавшейся сто двадцать лѣтъ, а отъ времени Исава до конца жизни Моисеевой протекло по крайней мѣрѣ 600 лѣтъ. И сколько могло тутъ быть перемѣнъ въ формѣ правленія! и будто для преемства восьми царей и одиннадцати князей мало тутъ времени. Достойно замѣчанія, что о царѣ, послѣднемъ въ спискѣ, сообщено нѣсколько болѣе подробностей, чѣмъ о предшествующихъ, а о смерти его вовсе не сказано (ст. 39), хотя то сказано о всѣхъ прочихъ; это наводитъ на мысль, не онъ ли царствовалъ въ то время, когда Моисей посылалъ пословъ изъ Кадеша къ царю Едомскому? (Числ. 20, 14). Что касается до послѣдовавшихъ за царями старѣйшинъ или князей: то для преемства ихъ, исчисленныхъ здѣсь одиннадцати, нужно было очень мало времени, если только тутъ было преемство; объ нихъ прямо упоминается, что они правили не всѣ преемственно одинъ за другимъ, а *въ племенехъ ихъ, по мѣсту ихъ, во странахъ ихъ и въ языцѣхъ ихъ*, т. е. въ разныхъ мѣстахъ въ одно и тоже

время. Послѣ этого, сказать по совѣсти, если пободныя замѣтки въ лѣтописяхъ считать анахронизмами и позднѣйшими вставками: то надобно будетъ уничтожить болѣе, чѣмъ половину источниковъ для исторіи. Но что же изъ этого выйдетъ? Прямыхъ побужденій къ заподозриванію въ интерполяціи въ разсматриваемомъ мѣстѣ, видимо, нѣтъ, если понимать его надлежащимъ образомъ, и только ревнивая мысль можетъ возбудить подобное подозрѣніе, но, не искусно *скрытая, она* болѣе сама возбуждаетъ подозрѣнія въ своей доброкачественности. Но обратимся къ другимъ мѣстамъ, болѣе важнѣйшимъ.

Въ книгѣ Второзаконія находится, между прочимъ, законъ о царяхъ, имѣющихъ быть со временемъ въ народѣ избранномъ (17, 14—18. Ср. 1 Цар. 8, 1—11. 19—20). Происхожденіе этого закона отъ Моисея отвергаютъ и позднѣйшей вставкой считаютъ на слѣдующихъ основаніяхъ: а) если бы таковый законъ данъ былъ Моисеемъ: то Самуилъ не сталъ бы такъ порицать желаніе народа—имѣть царя надъ собою; и Самуилъ, такъ противясь поставить народу царя и уговаривая его не дѣлать этого, стоитъ, очевидно, въ противорѣчіи съ самымъ этимъ закономъ; законъ позволяетъ, а Самуилъ не хочетъ; *этого не могло бы быть*, если бы законъ былъ; Самуилъ не только не упоминаетъ о немъ, а даже противорѣчитъ ему; онъ видимо не знаетъ его и—этимъ только можно оправдать его настойчивое противодѣйствіе волѣ народа; б) не зналъ этого закона и народъ во времена Самуила, требовавшій царя: иначе, вмѣсто того, чтобы основывать свое желаніе или подкрѣплять его de ratione, онъ подкрѣпилъ бы его доказательствомъ de facto, *сослался* бы на этотъ законъ, Моисей позволилъ имѣть царя; слѣдовательно, Самуилъ не въ правѣ воспрепятствовать волѣ народной; но народъ не упоминаетъ о немъ; онъ, видимо, не знаетъ его, и, слѣдовательно, его не существовало; в) и вообще, говорятъ, этотъ законъ не согласенъ съ учрежденіями Моисеевыми, съ ихъ духомъ и характеромъ; характеръ и духъ учрежденій Моисеевыхъ, говорятъ, чисто республиканскій; онъ не имѣетъ въ виду монархіи и, *кромѣ* этого закона, во всемъ Пятокнижіи нѣтъ узаконеній монархическихъ,— вѣрный знакъ, что этотъ законъ внесенъ послѣ, а потому и противорѣчитъ всему духу учрежденій Моисеевыхъ. Къ этому присоединяютъ г) догадки о времени происхожденія этого закона; именно, что онъ написанъ и внесенъ въ Пятокнижіе или Самуиломъ, какъ бы въ оправданіе установленной имъ, по *желанію народа*,

монархіи, и—какъ инструкцію для будущихъ царей, или же послѣ Соломона, въ предостереженіе послѣдующимъ за нимъ царямъ, чтобы они не шли по стопамъ его; это заключаютъ изъ того обстоятельства, что въ этомъ законѣ говорится по преимуществу о томъ, чтобы цари не заводили себѣ много коней и много женъ, а за Соломономъ именно эти двѣ слабости и замѣчаются.

Эти основанія имѣютъ благовидность дѣйствительной основательности, а потому заставляли иногда задумываться защитниковъ подлинности и неповрежденности Пятокнижія, и вызывали не одинаковыя объясненія этого важнаго вопроса; особенно занимали первыя два основанія этого мнѣнія, т. е., вопросъ, почему въ самомъ дѣлѣ, если былъ законъ Моисеевъ о царяхъ, Самуилъ такъ противится желанію народа, не упоминаетъ объ этомъ законѣ и встаетъ съ нимъ въ противорѣчіе, и почему народъ не ссылается на этотъ законъ въ подкрѣпленіе своего желанія? Нѣкоторые изъ апологетовъ рѣшали это противорѣчіе Самуила закону и молчаніе о немъ его и народа тѣмъ, что считали, будто законодатель Моисей смотрѣлъ на монархію въ народѣ Еврейскомъ, какъ на дозволительное, по необходимости, зло, что онъ постановилъ законъ этотъ на случай, если зло до такой степени разовьется въ народѣ Еврейскомъ, что онъ захочетъ перемѣнить форму собственно Моисеева правленія и потребуетъ царя, и – дозволилъ это избраніе царя, но какъ меньшее зло для избѣжанія большаго, отпаденія народа отъ Бога, въ случаѣ неисполненія его желанія; Самуилъ тоже понималъ это избраніе царя, какъ зло, потому и противодѣйствовалъ этому, желая удержать форму правленія народнаго, какая была при Моисеѣ и имъ учреждена, а потому и проходитъ молчаніемъ этотъ законъ Моисеевъ, который дозволяетъ меньшее зло для предостереженія отъ большаго; народъ, говорятъ эти апологеты, самъ понимаетъ такъ этотъ законъ, что онъ говоритъ болѣе противъ него, чѣмъ за него: ибо считаетъ избраніе царя дозволеннымъ лишь на случай крайности зломъ, а потому и самъ умалчиваетъ о немъ предъ Самуиломъ; т. е., обѣ стороны имѣли свои причины умалчивать объ этомъ законѣ, но изъ молчанія ихъ вовсе не слѣдуетъ, чтобы они не знали этого закона, и чтобы, слѣдовательно, въ ихъ время его не было. Самуилъ же очевидно не противорѣчитъ этому закону, когда противится избранію и поставленію царя, такъ какъ онъ защищаетъ высшее начало, высшій законъ относительно

правленія, а только отстраняетъ его, какъ выраженіе низшаго начала, дозволенное на случай крайности и противузаконное зло. Но съ этимъ, хотя и благонамѣреннымъ объясненіемъ противорѣчія Самуилова съ закономъ о царяхъ во Второзаконіи и молчанія о немъ самого Самуила *и народа*, согласиться нельзя; самое начало такого объясненія ложно и можетъ повести ко многимъ ложнымъ умозаключеніямъ. То, что законъ Моисея о царяхъ есть не болѣе, какъ дозволенное законодателемъ меньшее зло для предостереженія отъ большаго, совершенная неправда, не согласная ни съ духомъ ни съ характеромъ законодателя Моисея, получавшаго законы отъ Бога; это—нареканіе не только на него, но и на Бога, хотя принимающіе это объясненіе апологеты и стараются отстранить эту мысль о нареканіи жестоковыйностію народа. И все содержаніе Пятокнижія совершенно противорѣчитъ этому положенію. Пятокнижіе очень далеко отъ того, чтобы монархію въ народѣ Еврейскомъ считать лишь дозволеннымъ зломъ, а совершенно напротивъ, оно считаетъ монархію необходимою для народа, какъ цѣль, къ которой онъ долженъ стремиться и въ достиженіи которой состоитъ истинное его *назначеніе*,— *имѣть царя* совершеннѣйшаго, величайшаго. Мы видѣли уже, что Богъ обѣтовалъ Аврааму—произвести изъ чреслъ его царей; тоже повторено было Іакову, изъ чего видно, что обѣтованіе Аврааму—относилось именно къ избранному имъ народу Израильскому, а не къ другимъ, происшедшимъ отъ Авраама—Измаильтянамъ и потомкамъ Хеттуры. Потомъ, - Іаковъ, благословляя дѣтей, говорилъ Іудѣ, что не отнимется отъ него скипетръ, символъ царской власти, дондеже пріидетъ Шиллогъ: вотъ мысль о царяхъ и царствѣ, долженствующая осуществиться въ жизни Еврейскаго народа. Здѣсь мысль о царствѣ Еврейскомъ является въ соединеніи съ мессіанской идеей. Только въ царѣ отъ Іуды придетъ въ исполненіе и совершеніе назначеніе Еврейскаго народа, и— на немъ—этомъ великомъ царѣ покоилась и мысль и надежда великихъ праотцевъ Еврейскаго народа. И послѣ этого думать, что царство въ Еврейскомъ народѣ Моисей считалъ лишь дозволеннымъ меньшимъ зломъ для избѣжанія большаго, странно и нелѣпо, и - притомъ думать такъ для того, чтобы объяснить мнимое противорѣчіе Самуила закону Моисееву о царяхъ и молчаніе его самого и народа объ этомъ законѣ; цѣль не стоитъ того, чтобы прибѣгать къ такому средству; дѣло объясняется проще. Самуилъ дѣйствительно не противо-

рѣчитъ закону Моисееву о царяхъ, когда противодѣйствуетъ народному желанію имѣть царя, но не потому, что монархію онъ вмѣстѣ съ Моисеемъ считаетъ будто бы дозволеннымъ меньшимъ зломъ, а потому, что противодѣйствуетъ не мысли о царствѣ самой въ себѣ, чистой, мысли всѣхъ патріархов и Моисея, а извращенной мысли народа, требовавшаго себѣ царя, противудѣйствуетъ тому намѣренію, съ которымъ онъ тогда требовалъ, и тѣмъ побужденіямъ, по которымъ тогда требовалъ, а, слѣдовательно, и той идеѣ, какую народъ соединялъ съ царствомъ и съ которой требовалъ онъ царя. Въ этихъ намѣреніяхъ и побужденіяхъ, въ этой мысли, съ которою народъ просилъ себѣ у Самуила царя, было много ложнаго, противнаго Богу и правдѣ. И а) народъ домогался предъ Самуиломъ не того, чтобы вообще in abstracto поставить себѣ Царей вмѣсто Судей, но того, чтобы поставить себѣ царя вмѣсто поставленнаго непосредственно Богомъ и торжественно узаконеннаго имъ судіи Самуила. Это значило тоже, какъ если бы Евреи во времена Моисея и Іисуса Навина, отвергши ихъ, стали просить себѣ царя. Если бы они были послушны закону и Богу, то должны бы были сознать, что теперь, когда еще великій Самуилъ ихъ былъ живъ, не время еще было, отвергнувъ такого судію, просить себѣ самодержавнаго царя, что доброе само по себѣ дѣло въ этихъ обстоятельствахъ было грѣхомъ, упорствомъ, непослушаніемъ водительству Божію. Они сами себя осудили, потому что въ желаніи ихъ, чтобы *самъ Самуилъ* поставилъ имъ царя, видно, что они сознавали вполнѣ достоинства Самуила, но не хотѣли покоряться ему. На это указываетъ все повѣствованіе книги Царствъ. Этотъ поступокъ, какъ несправедливость противъ Самуила и оскорбленіе его, а съ этимъ вмѣстѣ какъ несправедливость и оскорбленіе самого Бога, который поставилъ его надъ народомъ, особенно выраженъ въ ст. 7-мъ и 8-мъ: *и рече Господь Самуилу: послушай гласа людей, якоже глаголютъ къ тебѣ, яко не тебе уничижиша, но Мене уничижиша, еже не царствовати Ми надъ ними. По всѣмъ дѣламъ, яже сотвориша Ми отъ негоже дне изведохъ ихъ изъ земли Египетски до днешняго дне, и оставиша Мя и послужиша богомъ инымъ, тако тіи творятъ и тебѣ*, т. е., сами себя обличаютъ, сами себѣ противорѣчатъ, упорно въ то же время не желая во всемъ подчиняться водительству высшему, а сами измышляя себѣ средства. б) Это упорство народа противъ Самуила и Бога ясно выражается и въ томъ, что когда Самуилъ объявилъ

Израилю, что Богъ оскорбляется его требованіемъ и изложилъ предъ нимъ причины несвоевременности его просьбы, народъ отвѣчалъ: *ни, но Царь да будетъ надъ нами, и будемъ и мы якоже вси языцы и судити иматъ насъ царь нашъ.* Въ основаніи домогательства народомъ царя лежала та мысль, что въ случаѣ, если Богъ за грѣхи народа оставитъ его и не будетъ помогать имъ: то съ царемъ и безъ Бога они еще могутъ избавляться отъ бѣдъ, т. е., они какъ будто хотѣли подлѣ Бога поставить царя, чтобы зависѣть отъ него болѣе,—мысль безбожная и нелѣпая; это уже противодѣйствіе дѣйствіямъ Іеговы. На эту мысль народа указываетъ повѣствованіе еще яснѣе, чѣмъ на первую. Народъ самъ выразилъ эту мысль въ словахъ: *и судити иматъ насъ царь нашъ, и изыдетъ предъ нами и поборетъ побореніемъ о насъ* (ст. 20). Эта мысль выражается и въ словахъ Самуила. *И рече Самуилъ къ сынамъ Израилевымъ: сія рече Господь Богъ Израилевъ, глаголя: азъ изведохъ отцы ваша сыны Израилевы изъ Египта и изъяхъ вы отъ руки Фараона царя Египетскаго и отъ всѣхъ царствъ, оскорбляющихъ вы. И вы днесь уничижисте Бога вашего, иже самъ есть спасаяй вы отъ всѣхъ золъ вашихъ и скорбей вашихъ, и рѣсте: ни, но царя да поставиши надъ нами.* (10. 18—19). И потомъ: *и рече Самуилъ къ людемъ глаголя: егда вниде Іаковъ и сынове его во Египетъ и смириша ихъ Египтяне, и возопиша отцы наши ко Господу, и посла Господь Моисея и Аарона* и пр.,—перечисляются тѣ случаи, когда Господь во дни бѣдствій воздвигалъ имъ великихъ людей, чрезъ которыхъ и избавлялъ ихъ отъ бѣдствій, не поставляя надъ ними царя. Самуилъ продолжаетъ: *и вѣсте, яко Наасъ, царь сыновъ Аммонихъ, пріиде на вы,* это въ то время, какъ Евреи просили себѣ царя у Самуила,—*и рѣсте: ни, но царь да царствуетъ надъ нами,—егда Господь Богъ царствова надъ вами,* т. е., самонадѣянно положились на царя вмѣсто Господа, думая обойтись безъ помощи сего послѣдняго, не сказали, какъ говорили предки ихъ, когда на нихъ нашелъ царь Моавскій: *согрѣшихомъ, яко оставихомъ Господа и поработахомъ Ваалиму и дубравомъ, и нынѣ изми ны отъ рукъ врагъ нашихъ и поработаемъ тебѣ,* но сказали: *ни, но царь да царствуетъ надъ нами.* (12, 6. 12. 10). На эту же богопротивную мысль народа указываетъ Самуилъ, когда говоритъ, что избраніемъ царя они вовсе не избавились отъ непосредственнаго дѣйствія Божія, что они будутъ благополучны только въ томъ случаѣ, если они и царь ихъ будутъ

послушны Богу, а въ противномъ случаѣ имъ не избыть бѣды и съ царемъ своимъ (12, 14—15) Такая мысль о царѣ самодержавномъ, при которомъ бы можно было нѣсколько освободиться отъ постояннаго непосредственнаго дѣйствія Бога, который бы ограничивалъ, выразимся такъ, управленіе Божіе, вовсе не странна въ томъ народѣ, который, постоянно видя знаменія около себя, роптал на Моисея и вздыхалъ о котлахъ съ Египетскимъ мясомъ, который порывался съ другимъ начальникомъ воротиться въ Египетъ, изъ котораго такъ чудесно выведенъ Моисеемъ, который не разъ до того оскорблялъ своего Іегову, что Онъ хотѣлъ было заразъ всѣхъ истребить и отъ Моисея произвесть новый народъ, и который постоянно наказывалъ Богъ. Такъ вотъ чему и вотъ почему противодѣйствовалъ Самуилъ желанію народа—устроить у себя монархическое царство и поставить имъ царя. Вотъ почему и Богъ принялъ это требованіе народа, какъ оскорбленіе Своей власти. Самуилъ, согласно волѣ Божіей, противодѣйствовалъ не устроенію царства и поставленію царя, самихъ по себѣ, въ ихъ истинномъ видѣ и чистомъ смыслѣ, какъ то обѣщано было Богомъ, а народной мысли, которую соединялъ онъ съ царемъ и царствомъ, мысли богопротивной; народъ не готовъ былъ еще имѣть у себя царя, что и обнаружилось въ самомъ началѣ, въ лицѣ перваго царя, такъ несчастно царствовавшаго и такъ несчастно погибшаго; ни онъ, ни народъ не сознавали правильно своихъ отношеній къ Богу, какъ царю, царствующему въ своемъ царствѣ, и надъ ними исполнилась угроза Самуила, что будетъ рука Господня на нихъ и на царя ихъ. Народъ опомнился лишь съ Давидомъ, и царство Еврейское при Давидѣ было осуществленіемъ идеи истиннаго теократическаго царства. Понятно теперь, что Самуилъ нисколько не противорѣчитъ закону о царяхъ, находящемуся во Второзаконіи, отвергая только ложное, извращенное толкованіе этого закона, ложное, не согласное съ Моисеевымъ, пониманіе царства и царя теократическаго. Не упоминаетъ же онъ объ этомъ законѣ прямо потому, что самъ народъ, просящій царя, не упоминаетъ о немъ; а народъ прямо не ссылается на этотъ законъ, потому, что чувствуетъ свою неправоту, чувствуетъ, что онъ проситъ не того и не съ такою мыслью, о чемъ и съ какою мыслью писалъ Моисей. Народъ прикровенно словами: *постави надъ нами царя, якоже и прочіи языки*, указалъ на этотъ законъ, въ предисловіи къ которому сказано: *аще ре-*

чеши—поставлю князя надъ собою, якоже и прочіи языцы; но онъ не смѣлъ говорить болѣе и ссылаться прямо на этотъ законъ, потому что его мысли о царствѣ и царѣ и побужденія къ устроенію царства были не согласны съ тѣмъ, что написано у Моисея, не согласны съ идеаломъ теократическаго царя и царства. Самуилъ и противодѣйствуетъ этой ложной мысли, не касаясь закона Моисеева, въ которомъ нѣтъ сходнаго съ мыслью народной. Но что ему извѣстенъ этотъ законъ, это видно изъ того, что слова Самуила къ народу: *видѣсте ли, его же избра себѣ Господь,* относящіяся къ вновь избранному царю, буквально взяты изъ Моисеева закона: *поставляя да поставиши надъ собою князя, его же изберетъ Господь Богъ твой.* Такимъ образомъ, первыя два основанія къ тому, чтобы признать этотъ законъ позднѣйшею вставкою, совершенно падаютъ, при безпристрастномъ и внимательномъ разсмотрѣніи обстоятельствъ времени Самуила относительно устройства царства и поставленія царя въ отношеніи къ духу закона Моисеева о царяхъ.

Третье высказанное сужденіе объ этомъ законѣ, какъ позднѣйшей вставки, именно, что законъ о царяхъ и царствѣ не согласенъ вообще съ учрежденіями Моисеевыми, не имѣетъ положительнаго прямаго основанія въ книгахъ Моисеевыхъ, опирается на одностороннемъ, а потому ложномъ взглядѣ на законодательство Моисеево и противорѣчитъ прямымъ фактамъ. Уже тѣ самыя обѣтованія Божіи Авраму и Іакову о царяхъ, имѣющихъ произойти изъ чреслъ ихъ, которыя мы приводили, и слова благословенія Іаковлева Іудѣ стоятъ въ непримиримомъ противорѣчіи съ этимъ мнѣніемъ, такъ какъ устроеніе царства обозначается въ нихъ какъ одно изъ великихъ благословеній народа въ будущемъ,—противорѣчіи, которое совершенно можно устранить только обыкновеннымъ средствомъ, безъ твердыхъ основаній отвергать подлинность мѣстъ, противорѣчащихъ теоріи, при чемъ исторія перерабатывается по мѣркѣ односторонней теоріи. Но и не зависимо отъ этихъ мѣстъ, если посмотрѣть на это мнѣніе ближе, можно видѣть, что оно основывается на одностороннемъ пониманіи сущности Моисеевыхъ учрежденій, на смѣшеніи понятій Теократіи и Іерархіи. Если утверждаютъ, что царство въ Еврейскомъ народѣ не согласно и противорѣчитъ Моисееву государственному устройству: то при этомъ думаютъ, что оно—это царство—отнимаетъ права, какія принадлежатъ первосвященству, и присвоиваетъ ихъ себѣ, вопреки устроенію Мои-

сееву: что съ позволеніемъ царя лишается Первосвященникъ тѣхъ правъ и власти, какія даются ему Моисеевымъ учрежденіемъ. Между тѣмъ это взглядъ односторонній. Такихъ апріорически признанныхъ за Первосвященникомъ правъ, долженствовавшихъ приводить его въ столкновеніе съ правами царства, въ Пятокнижіи нѣтъ и слѣда. Положеніе Первосвященника, по Моисееву учрежденію, отнюдь не политическое, но единственно-религіозное. Права царей приходятъ въ столкновеніе вовсе не съ нимъ, а съ другими властями, даны не закономъ, но исторіею, обстоятельствами первоначальной политической жизни народа, когда онъ, по выходѣ изъ Египта, почувствовалъ себя особымъ, самостоятельнымъ, политически огранизованнымъ народомъ, т. е., вождями и судіями, положеніе которыхъ такъ граничитъ съ положеніемъ царей. Главная должность Первосвященника—священнодѣйствовать, такъ опредѣляетъ ее самъ Іегова. (Исх. 28. 1.); главное его дѣло наблюдать за домомъ Божіимъ, приносить жертвы и молитвы къ Богу за народъ. Только въ одномъ мѣстѣ уступлена ему, по видимому, судебно-политическая власть. (Втор. 17, 9, 12), но если это и возможно и даже необходимо, когда книга религіи была вмѣстѣ и книгою закона: то однакоже ясно выражено, что эта власть не существенно принадлежитъ ему, что она вмѣстѣ принадлежитъ судіи и, значитъ, можетъ перейти къ царю: *и человѣкъ, иже сотворитъ въ гордости, еже не послушати жреца предстоящаго, или судіи, иже въ тыя дни будетъ, да умретъ человѣкъ той* и пр. (12). Если же такая граница положена между Теократіею и Іерархіею: то независимо отъ священниковъ и левитовъ могло быть совершенно самостоятельно организованное сословіе для произведенія суда и расправы, и вотъ мы видимъ, что *Моисей избра мужи сильны отъ всего Израиля и сотвори я надъ ними тысященачальники и стоначальники и пятьдесятоначальники и десятоначальники и письмоводители, и суждаху людемъ по вся часы; всякое же слово неудоборѣшительное доносиша Моисею, всякое же слово легкое суждаху сами* (Исх. 18, 25—26), независимо отъ іерархическаго устройства (Ср. Втор. 1,15). Къ этимъ то не—іерархическимъ судьямъ сказано: *да не познаете лица въ судѣ, малому и великому судиши и не устыдишися лица человѣча, яко судъ Божій есть* (ст. 17), изъ чего видно, что Богъ можетъ имѣть и имѣетъ въ народѣ Еврейскомъ не іерархическихъ только, но и мірскихъ представителей и органовъ своей власти и своего

управленія. Священники и левиты были въ самомъ дѣлѣ только учители закона, на ряду съ которыми стоялъ совѣтъ судей, облеченныхъ судебною и исполнительною властію, подъ начальствомъ одного (Втор. 21, 5 сл.). Когда іерархическія начальства присутствовали на судѣ: то лишь для торжественнаго свидѣтельства (Втор. 19, 17, 18), производителями судебнаго дѣла были судіи. При такихъ данныхъ можно судить, сообразно ли со всѣмъ учрежденіемъ Моисеевымъ учрежденіе царства въ народѣ Еврейскомъ, и отнимаетъ ли царство права у іерархіи? Очевидно, нѣтъ. Права судей, при устроеніи царства, должны были перейти въ права царей и только; іерархія оставалась все одна и та же, съ тѣми же правами и съ тѣмъ же значеніемъ.

Если отъ разсмотрѣнія учрежденій Моисеевыхъ съ тѣмъ же вопросомъ перейдемъ мы къ исторіи: то увидимъ, что были примѣры, когда первосвященники имѣли большое вліяніе чисто политическое; но они имѣли такое вліяніе уже не какъ первосвященники. Ааронъ дѣлаетъ нѣчто не какъ первосвященникъ, а какъ братъ Моисея. А съ другой стороны, очень естественно, что тотъ, кто облеченъ высшимъ духовнымъ іерархическимъ достоинствомъ, имѣетъ и политическое вліяніе нѣкоторое, точно такъ же, какъ и царь имѣетъ вліяніе нѣкоторое на дѣла церковныя, іерархическія, но это отнюдь не значитъ, чтобы права одной стороны въ этомъ случаѣ сколько-нибудь страдали; они могутъ страдать лишь отъ злоупотребленій одной изъ сторонъ, но это уже другое дѣло. Впрочемъ, и то надобно сказать, что отъ Финееса до Илія нѣтъ слѣдовъ большаго вліянія Первосвященниковъ на политическія дѣла: лишь въ Иліѣ соединилась должность Первосвященника съ должностію Судіи, но это исключеніе; по учрежденіямъ Моисеевымъ, какъ мы видѣли, должность Судіи и Первосвященника, а вмѣстѣ съ тѣмъ Судей и Первосвященниковъ строго разграничивались, стояли одна подлѣ и наряду съ другой; теперь судію замѣнить царемъ, и теократія царства была бы все та же, іерархія оставалась въ своей силѣ. Такимъ образомъ, устроеніе царства въ Еврейскомъ народѣ согласно съ духомъ учрежденій Моисеевыхъ, и должно было осуществиться со временемъ въ Еврейскомъ народѣ и осуществилось, и законъ оставался все тотъ же, законъ Моисеевъ, что именно и свидѣтельствуетъ о сообразности царства съ духомъ Моисеевыхъ государственныхъ установленій. Слѣдовательно, и это основаніе—видѣть въ законѣ Моисеевомъ о

царяхъ позднѣйшую вставку, непрочно. Моисей могъ написать этотъ законъ совершенно сообразный съ его учрежденіями и съ прозрѣніемъ въ великую будущность своего народа.

Съ этимъ вмѣстѣ падаютъ сами собой и тѣ догадки, которыя высказаны защитниками интерполяціи этого Моисеева закона, догадки о времени написанія этого закона и вписаніи его въ число узаконеній Моисеевыхъ. Но стоитъ подивиться, какъ незначительны тѣ положенія, на которыхъ опираются эти догадки, какъ онѣ смѣлы и странны. Говорятъ, что этотъ законъ написанъ и вписанъ въ Пятокнижіе Самуиломъ, съ одной стороны, какъ бы въ оправданіе установленной имъ, по желанію народа, монархіи, съ другой, какъ инструкція для будущихъ царей. Какъ будто можно и нужно было Самуилу обманывать себя и народъ, выдавая свой законъ за Моисеевъ? И какъ будто для послѣдующихъ царей этотъ законъ могъ имѣть Моисеевскій авторитетъ потому только, что онъ вписанъ въ Пятокнижіе, тогда какъ до Самуила его не было въ немъ? И не возможно было Самуилу этого сдѣлать, когда экземпляры Пятокнижія были уже въ употребленіи и—не сообразно съ правдивымъ характеромъ Самуила обманывать себя и народъ подлогомъ закона, - безцѣльно и для будущихъ царей, когда этотъ подлогъ не могъ не быть извѣстнымъ имъ. Еще страннѣе, или, по крайней мѣрѣ, не менѣе странна и другая догадка, будто законъ этотъ могъ быть написанъ и вписанъ въ Пятокнижіе лишь послѣ Соломона; потому а) что если бы онъ былъ прежде и написанъ Моисеемъ: то Соломонъ не преступилъ бы такъ ясно выраженныхъ въ немъ предписаній о неумноженіи женъ, потому б) что въ законѣ именно указывается это злоупотребленіе царской власти, въ коемъ такъ грѣшенъ Соломонъ, и указываются въ предостереженіе для будущихъ царей: а иное дѣло предписаніе, иное дѣло исполненіе или неисполненіе его, зависящее совершенно отъ человѣка, который несомнѣнно, по склонности своей натуры, можетъ преступать и ясныя предписанія. Коранъ запрещаетъ Магометанамъ пить вино, а Султаны—хранители предписаній Корана, открыто употребляютъ оное, хотя считаютъ искренно всѣ предписанія Корана божественными. Тоже самое случилось и съ Соломономъ; его страсть къ женамъ довела его до нарушенія прямаго предписанія закона, и только, за что онъ и терпѣлъ. б) Въ законѣ царь предо-

стерегается именно отъ этого злоупотребленія потому, что у языческихъ восточныхъ царей всегда развивалась эта слабость, вредная и для его народа; а Еврейское царство должно было существенно отличаться отъ всѣхъ языческихъ царствъ, какъ царство теократическое. Да неправда и то, что въ законѣ главнымъ образомъ указывается на этотъ предметъ. Вовсе нѣтъ: на первомъ мѣстѣ стоитъ предписаніе— избирать царя по указанію Божію и—изъ своего народа, что странно было бы влагать въ уста Самуилу, когда и не было мысли у Евреевъ о чужомъ царѣ, потомъ, предписанія о неумноженіи серебра и золота, потомъ—о томъ, чтобы царь держался книги закона, *исполнялъ волю* Божію, не возносился и не гордился предъ народомъ, не уклонялся ни на десно, ни на лѣво и пр. и пр. Вольно же главную важность полагать въ предписаніи о неумноженіи женъ. Такимъ образомъ изъ разсмотрѣнія всего этого закона ясно открывается, что нѣтъ твердыхъ основаній считать его позднѣйшей вставкой, если отрѣшиться отъ задней мысли, и о характерѣ этого закона въ сопоставленіи съ обстоятельствами временъ Самуиловыхъ судить не такъ односторонне.

Еще рядъ мнимыхъ интерполяцій, считающихся тоже очевидными и важными.

Моисей, какъ извѣстно, не переходилъ Іордана и умеръ на восточной сторонѣ его; между тѣмъ въ Пятокнижіи его находится выраженіе *объ онъ полъ* или *объ ону сторону Іордана*, обозначающее именно восточную сторону Іордана, чѣмъ по видимому, ясно указывается, что писавшій мѣста, въ которыхъ употреблено это выраженіе, жилъ уже за Іорданомъ, по переходѣ Евреями этой рѣки, въ землѣ Ханаанской на западной сторонѣ Іордана: ибо только для писавшаго въ землѣ Ханаанской на западной сторонѣ Іордана возможно было обозначить сторону на восточномъ берегу Іордана опредѣленіемъ *объ онъ полъ*, по ту сторону Іордана; а Моисей, писавшій на этой восточной сторонѣ, долженъ былъ опредѣлять эту страну, когда рѣчь была о ней, выраженіемъ не по ту сторону Іордана, а по сю сторону Іордана, въ которой онъ былъ и умеръ. Такъ, напримѣръ, въ книгѣ Числъ находятся слѣдующія слова Моисея къ сынамъ Израилевымъ: *три грады дадите объ ону страну Іордана и три грады дадите въ земли Ханани* (35, 14), т. е., три города по восточную сторону Іор-

дана, гдѣ былъ и Моисей, обозначающій эту страну выраженіемъ *объ оную страну*, чего ему, если онъ писатель этого мѣста, не слѣдовало говорить, а слѣдовало сказать *по сю страну* и *три града дадите въ землѣ Ханаанской*, т. е., въ Палестинѣ, восточную сторону Іордана могъ обозначить выраженіемъ—объ оную страну только жившій и писавшій въ Палестинѣ. Въ Палестинѣ же жилъ писатель первыхъ стиховъ Второзаконія, гдѣ также восточная сторона Іордана обозначается выраженіемъ—*объ оную страну*. Моисей долженъ былъ сказать по сю сторону. Такое же мѣсто ниже: 3, 8. И такихъ выраженій, показывающихъ, что писатель этихъ мѣстъ жилъ въ Палестинѣ и, слѣдовательно, не Моисей, много. Значитъ, всѣ эти мѣста суть позднѣйшія вставки, такъ какъ они не могутъ принадлежать Моисею.

Это, по видимому, большое затрудненіе для защитниковъ подлинности и не поврежденности Пятокнижія, на самомъ дѣлѣ, рѣшается въ пользу ихъ, если не очень легко, то, по крайней мѣрѣ, легко. Дѣло въ томъ, что слова ever, beever и meever, которыя LXX по своему усмотрѣнію переводили словами—*объ онъ полъ, объ оную страну, за, у* и проч., у Евреевъ означали и ту и сю сторону, т. е., были слова двузначащія и не опредѣленныя въ этомъ двоякомъ значеніи. Первоначальное, общее ихъ значеніе—*въ сторонѣ* или *стороной*, или—*за*, и только контекстомъ рѣчи опредѣлялось и опредѣляется, въ какой сторонѣ или по какую сторону извѣстнаго предмета опредѣляющаго стоитъ предметъ опредѣляемый этими словами. Что слова ever, beever и meever означали не только ту страну, которая отъ говорящаго или пишущаго находилась по ту сторону, т. е., на противоположной сторонѣ, но и—по сю сторону, т. е., на той сторонѣ, на которой находился и самъ говорящій или пишущій, доказательствъ на это въ самыхъ священныхъ книгахъ много, и намъ остается указать только на очевиднѣйшія и безспорныя.

Когда Зоровавель и Іисусъ и прочіи князи отечествъ Израилевыхъ не позволили Самарянамъ участвовать въ построеніи втораго Іерусалимскаго храма: тогда эти послѣдніе вздумали писать къ Персидскому царю Артаксерксу, жившему въ Сузѣ на восточной сторонѣ Евфрата, доносъ на Евреевъ и писали такъ: *раби твои, мужи, иже за рѣкою* ever hannahar, —*объ онъ полъ рѣки*, Евфрата ли или Іордана, все равно въ этомъ случаѣ. Если въ этомъ мѣстѣ выраженіе ever hannahar принимать въ смыслѣ—*по ту сторону рѣки*: то выходитъ, что

мужи иже за рѣкою обитаютъ, по восточную сторону Евфрата или Іордана, *объ онъ полъ*—этихъ рѣкъ, а между тѣмъ они посылаютъ доносъ изъ Палестины и сами живутъ въ Палестинѣ, на западной сторонѣ обѣихъ этихъ рѣкъ; имъ нужно, значитъ, было бы сказать—по сю сторону рѣки, а они выражаются ever hannahar, *объ онъ полъ рѣки*, не очевидно ли, что выраженіе это означаетъ здѣсь *по сю сторону*, на этой сторонѣ, на которой они находятся, а не на противоположной отъ нихъ, не на восточной, на которой находится и Суза. Далѣе Іисусъ Навинъ еще до перехода Евреевъ чрезъ Іорданъ, слѣдовательно, на восточной сторонѣ этой рѣки, говоритъ колѣнамъ Рувимову, Гадову и половинѣ колѣна Манассіина *жены ваши и дѣти ваши и скоти ваши да живутъ на земли, юже даде вамъ у Іордана* beever hajordan, *объ онъ полъ Іордана, вы же прейдете вооружени предъ братіею вашею, дондеже упокоитъ Господь Богъ братію вашу, якоже и васъ, и отъидете кійждо въ наслѣдіе свое, еже даде вамъ Моисей объ ону страну Іордана* (beever hajordan) *отъ востоковъ солнца* (Нав. 1, 14—15). Навинъ говоритъ еще находясь на восточной сторонѣ Іордана, и колѣнамъ Рувимову, Гадову и полуколѣну Манассіину отведена Моисеемъ земля на восточной сторонѣ Іордана; а между тѣмъ эта восточная сторона обозначена въ рѣчи Навина выраженіемъ - *объ - онъ полъ Іордана*; явно, что это выраженіе значитъ здѣсь *по сю сторону* Іордана, ибо иначе вышла бы географическая нелѣпость,—означенныя два съ половиною колѣна мы поселили бы на западномъ берегу Іордана, что противно исторіи, И многіе другіе, которые нѣтъ нужды приводить, примѣры ясно показываютъ, что слова ever и сложныя съ нимъ означаютъ не противоположную пишущему или говорящему страну за опредѣляющимъ предметомъ, но и ту самую, на которой находится пишущій или говорящій, т. е., имѣютъ значеніе —*по сю сторону*. Что эти выраженія означаютъ и *по ту сторону*, т. е., другую противоположную пишущему или говорящему, доказательствъ на это также много. Такъ, Моисей, зная, что не взойдетъ уже онъ въ землю обѣтованную, молился Богу, чтобы Онъ хотя показалъ ему эту землю: *пришедъ убо, увижду землю благую сію, яже объ ону страну Іордана, и рече Господь ко мнѣ, взыди на верхъ горы и виждь, яко не прейдеши Іордана*. (Втор. 3, 25. 27). Здѣсь слово ever. очевидно, означаетъ сторону, противоположную той, на которой находился Моисей, сторону западную отъ Іордана, тогда

какъ Моисей находился на восточной, и значитъ имѣетъ значеніе—*по ту сторону, объ онъ поль.* Моисей заповѣдуетъ, чтобы колѣна, оставшіяся на жительство на восточной сторонѣ Іордана, ходили вмѣстѣ съ другими за Іорданъ для завоеванія земли Ханаанской, *дондеже и сіи*, т. е., прочія колѣна, *наслѣдятъ землю, юже Господь Богъ дастъ имъ объ— ону страну Іордана.* И здѣсь, очевидно, ever—означаетъ противоположную говорящему сторону за Іорданомъ отъ него— западную страну отъ Іордана, такъ какъ земля *объ ону страну Іордана* противополагается землѣ колѣнъ, оставшихся на восточной сторонѣ Іордана, и значитъ, имѣетъ значеніе— *по ту сторону.* (Втор. 3. 20). Но вотъ одно мѣсто, въ которомъ два раза употребленное выраженіе beever hannahar имѣетъ различныя значенія, въ первый разъ означаетъ *по ту сторону*, на противоположной отъ говорящаго сторонѣ, во второй—*по сю сторону*, т. е., на которой находился самъ говорящій. При окончаніи плѣна Вавилонскаго, въ Сузѣ— резиденціи Вавилонско-персидскихъ царей, находившейся на восточной сторонѣ отъ Евфрата, Еврей Неемія проситъ у царя посланія къ воеводамъ странъ за рѣкою ever hannahar, т. е., *объ онъ поль* Евфрата, т. е., на западной сторонѣ его, чтобы эти воеводы дали ему пропускъ до земли Іудейской, и, получивъ таковое посланіе, приходитъ къ воеводамъ странъ за рѣкою ever hannahar, т. е., по ту сторону Евфрата, вручаетъ имъ посланіе царское и—получаетъ проводниковъ до Іудеи. (Неем. 2, 79). Теперь видите, въ чемъ дѣло: когда былъ онъ въ Сузѣ: то эти воеводы находились дѣйствительно *объ— онъ поль*, по ту сторону Евфрата, на противоположной, западной сторонѣ; но когда онъ пришелъ къ нимъ и вручилъ посланіе царево: то онъ самъ находился на этой сторонѣ и—*объ—онъ поль* его была уже восточная сторона Евфрата, не та, на которой жили нужные ему воеводы, а онъ о приходѣ своемъ къ нимъ выражается именно словомъ—*объ— онъ поль*—за рѣкою, между тѣмъ, какъ они находились все на томъ же мѣстѣ, которое онъ означилъ выраженіемъ *объ онъ поль* рѣки отъ Сузы, т. е., на западной сторонѣ Евфрата. Не очевидно ли, что въ первомъ мѣстѣ, когда Неемія проситъ посланія къ воеводамъ за рѣкою, выраженіе ever hannahar означаетъ по ту сторону рѣки, т. е., на западной сторонѣ, а во второмъ мѣстѣ, когда онъ отдаетъ свое посланіе воеводамъ за рѣкою—выраженіе ever hannahar означаетъ— *по сю сторону*, т. е., туже западную сторону Евфрата, на

которой онъ находился, когда отдавалъ свое посланіе? Одна сторона Евфрата обозначается однимъ и тѣмъ же выраженіемъ—*объ онъ полъ рѣки*, хотя говорившій находился въ первомъ случаѣ на восточной сторонѣ ея, а во второмъ на западной: не очевидно ли, что слово ever означаетъ и по ту сторону и по сю сторону, разграниченіе которыхъ опредѣляется лишь ходомъ рѣчи и дѣлъ? Итакъ, слова ever, beever, meever имѣютъ двоякое значеніе: и по ту и по сю сторону опредѣляющаго предмета и употребляются то въ томъ, то въ другомъ значеніи; слѣдовательно, значеніе ихъ неопредѣленно. Сами писатели сознавали эту двойственность и, въ слѣдствіе этого, неопредѣленность значенія слова ever и сложныхъ съ нимъ, а потому весьма часто опредѣляли эти слова другими, болѣе опредѣлительными и яснѣе показывающими положеніе опредѣляемой мѣстности или предмета; напримѣръ, *объ онъ полъ Іордана*—къ востоку, или - *объ онъ полъ* Іордана къ морю и пр. Такъ, въ книгѣ Іисуса Навина пишется: *и сіи царіе земли, ихъ же избиша сынове Израилевы и наслѣдиша землю ихъ объ ону страну Іордана, отъ востокъ солнца* (12, 1), т. е., страну по восточному берегу Іордана. Потомъ, въ той же книгѣ пишется: *егда же услышаша вси царіе Амморейстіи, иже въ горнѣй и иже въ равнѣй, и иже во всемъ приморіи моря великаго, и иже при Антиливанѣ* и пр. (9, 1), т. е. по западной сторонѣ Іордана къ морю. Еще: *и объ ону страну Іордана ко Іерихону на востокъ даша* и пр. (20, 8), а ниже: *и полуплемени Манассіину даде Моисей обдержаніе въ Васанѣ, и половинѣ даде Іисусъ съ братіею ихъ у Іордана* (въ подлинникѣ *объ онъ полъ Іордана) къ морю.* (22, 7). Къ чему въ этихъ и многихъ другихъ мѣстахъ повторяется—*на востокъ, къ морю*, если бы выраженіе beever, *объ онъ полъ*, не имѣло двоякаго и потому не опредѣленнаго значенія? Точно то же и въ книгахъ Моисея: *и наслѣдиша землю его*, т. е., Сіона, царя Амморейскаго, *и землю Ога, царя Васанска, дву царей Амморейскихъ, иже объ онъ полъ Іордана на востокъ солнца, и всю* Араву объ ону страну Іордана на востокъ солнца (Втор. 4, 47. 49); опять опредѣленія, точнѣе опредѣляющія неопредѣленное по двоякому значенію слова ever. Но иногда, даже по большей части, писатели не прибавляютъ подобныхъ поясненій и опредѣленій къ слову *объ онъ полъ*; это въ тѣхъ случаяхъ, когда первымъ читателямъ или слушателямъ ясно было, о какой странѣ именно идетъ рѣчь въ извѣстномъ случаѣ, какая страна обозначается сло-

вомъ *объ онъ полъ*, ясно было или по ходу извѣстныхъ событій или по положенію лица говорящаго или пишущаго. Послѣ этого, знать, что слова ever и сложныя съ нимъ имѣютъ двоякое значеніе, и по ту и по сю сторону опредѣляющаго предмета, и говорить, что Моисей не могъ употреблять этихъ выраженій о восточной сторонѣ Іордана, потому что самъ находился на ней, и что, слѣдовательно, всѣ мѣста въ книгахъ Моисеевыхъ, гдѣ употребляется это выраженіе — позднѣйшія вставки, не слѣдовало бы. Тѣмъ болѣе этого не слѣдовало бы, что отрицающимъ подлинность происхожденія всѣхъ этихъ мѣстъ отъ Моисея и видящимъ въ нихъ позднѣйшія вставки должно быть хорошо извѣстно не только двоякое значеніе слова ever и сложныхъ съ нимъ, но еще и то, откуда происходитъ эта двойственность значенія, и то, что соотвѣтственныя этимъ слова и въ другихъ языкахъ имѣютъ часто также двоякое значеніе. Двойственность значенія этихъ словъ происходитъ отъ двоякой точки зрѣнія, съ которыхъ можно опредѣлять и опредѣляется извѣстное положеніе мѣстности этими словами. Дѣло извѣстное, что этими словами опредѣляется положеніе мѣстности или отъ того мѣста, гдѣ находится говорящій или пишущій, или отъ другаго условно-принятаго для опредѣленія мѣстностей мѣста, не того, на которомъ находится говорящій или пишущій. Такихъ условно принятыхъ географическихъ пунктовъ довольно много и было и есть; укажемъ на извѣстнѣйшій: Римскіе писатели часто говорятъ о цизальпинской Галліи; это названіе страны къ югу отъ Альповъ могли употреблять Римскіе писатели, и оно обозначало страну по сю сторону Альповъ въ отношеніи къ Риму, но и не Римскіе только писатели, а и французскіе послѣ и германскіе употребляли и доселѣ употребляютъ это названіе страны когда идетъ рѣчь объ ея исторіи, хотя эта страна въ отношеніи къ нимъ уже вовсе не цизальпинская, а трансальпинская, и, значитъ, названіе цизальпинская на ихъ языкѣ означаетъ не по сю, а по ту сторону Альповъ - отъ мѣста ихъ жительства — находящаяся сторона, хотя у Римскихъ историковъ оно означаетъ по сю страну — отъ мѣста ихъ жительства находящаяся страна. Очевидно, что въ этомъ случаѣ cis, citra имѣетъ значеніе и по сю и по ту сторону Альповъ, или по сю сторону, только не съ мѣста Франціи или Германіи, а отъ Рима, отъ условно принятаго пункта для опредѣленія мѣстности. И такихъ примѣровъ, говоримъ, много. Теперь земля

Ханаанская во мнѣніи Моисея и Евреевъ была уже ихъ собственностію, хотя они еще и не заняли ея; они были увѣрены, что она ихъ собственная, имъ Богомъ дарованная земля. Не естественно ли было имъ, хотя они еще и не заняли ея, обозначать мѣстности, прилежащія къ этой землѣ, уже отъ центра этой земли, а не отъ того мѣста, въ которомъ они находились предъ занятіемъ этой страны. Не естественно ли въ говорящемъ или пишущемъ это мысленное переселеніе себя на эту обѣтованную землю и опредѣленіе мѣстностей уже отъ нея, когда эта земля считалась уже собственностію ихъ. И вотъ, восточную сторону Іордана они, находясь еще на ней, могли по праву обозначать словомъ *объ онъ полъ*, въ смыслѣ по ту сторону—восточную сторону. Въ этомъ случаѣ только и есть, что выходитъ опредѣленіе не отъ мѣста говорящаго *или пишущаго*, а отъ другаго условно принятаго за пунктъ для опредѣленія, что́, какъ мы замѣтили, не безъизвѣстно въ исторіи. Впрочемъ, писатели священныхъ книгъ не всегда пользовались этимъ послѣднимъ средствомъ опредѣленія мѣстностей словомъ ever, а опредѣляли иногда отъ мѣста, гдѣ они сами находились, какъ это мы могли замѣтить изъ приведенныхъ выше примѣровъ, а иногда, нужно полагать, опредѣляли мѣстность отъ другаго, условно—принятаго пункта. Оттого двоякое значеніе слова ever—въ приложеніи къ извѣстной, опредѣляемой мѣстности, даже въ томъ случаѣ, когда оно имѣетъ значеніе только—по ту сторону. Значитъ, во всякомъ случаѣ, принимать ли, что Моисей, обозначая восточную отъ Іордана страну—словами *объ онъ полъ* Іордана, сходною точкою для опредѣленія этимъ словомъ мѣстности, бралъ то мѣсто, гдѣ самъ въ то время находился, т. е., пунктъ на самой же восточной сторонѣ, или—центръ земли Ханаанской, считавшейся уже собственностію Евреевъ до занятія ея ими, во всякомъ случаѣ онъ могъ обозначать восточную отъ Іордана сторону—словомъ *объ онъ полъ* Іордана, находясь самъ на ней, такъ какъ значеніе сло́ва ever неопредѣленное, двоякое, по ту и по сію сторону, и притомъ зависитъ отъ двоякаго пункта для опредѣленія, личнаго и условно принятаго, и, слѣдовательно, нѣтъ никакой необходимости, видѣть во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ Моисей употребляетъ это слово о восточной сторонѣ Іордана, позднѣйшую вставку.

Въ книгахъ Левитъ (26, 27—45) и Второзаконія (4, 25. 28, 25. 32. 33. 64) содержится угроза разсѣяніемъ Евреевъ между язычниками; т. е., плѣномъ и уничтоженіемъ полити-

ческой жизни Еврейскаго народа, и эта угроза приписывается въ этихъ книгахъ Моисею, такъ какъ содержится въ рѣчахъ его. Эта угроза, говорятъ, не могла быть высказана Моисеемъ, а слѣдовательно, и эти мѣста, въ которыхъ содержится угроза, не могли быть написаны имъ, а составляютъ позднѣйшую вставку. Причина—та, что во времена Моисея земля Ханаанская считалась неотъемлемою собственностію Евреевъ, какъ обѣтованная ихъ праотцамъ и имъ въ вѣчное наслѣдіе; идея же лишенія этой земли, разсѣянія и плѣна явилась только въ то время, когда Самарія или десять колѣнъ завоеваны были Ѳелгафелассаромъ и потомъ отведены въ плѣнъ и разсѣяны: ибо съ этого только, говорятъ, времени начались частыя угрозы разсѣяніемъ и плѣномъ въ пророческихъ рѣчахъ.

Но это возраженіе или нужно совершенно прейти молчаніемъ, или распространить его объемъ, потому что въ сейчасъ предложенной формѣ оно—нелѣпость: указывать всего на три мѣста, въ которыхъ Евреямъ угрожается гибелью и уничтоженіемъ политической самостоятельности народа и считать ихъ позднѣйшими вставками нелѣпо; потому что угроза бѣдствіями и, въ частности, плѣномъ, проникаетъ все Пятокнижіе, и идея этой гибели, этого разрушенія политической жизни народа проникаетъ и отражается во всей исторіи этого народа и—совершенно согласно со всѣмъ библейскимъ міросозерцаніемъ. По библейскому воззрѣнію, народы получаютъ въ обладаніе извѣстную землю отъ Бога, во власти Котораго состоитъ лишить извѣстный народъ обитаемой имъ земли и отдать ее другому, что Онъ и исполняетъ въ томъ случаѣ, когда грѣхи народа достигаютъ высшей степени своего развитія, когда ложь въ извѣстномъ народѣ совершенно уничтожаетъ истину, какая есть въ немъ. Въ этомъ случаѣ Богъ лишаетъ извѣстный народъ занимаемой имъ земли, т. е, лишаетъ его политической самостоятельной жизни или навсегда, когда нѣтъ надежды на исправленіе народа, или же на время, и употребляется эта мѣра въ такомъ случаѣ, какъ средство исправленія народа. Такое воззрѣніе выражается еще въ повѣствованіи о потопѣ, этой гибели всего рода человѣческаго, кромѣ 8 душъ; потомъ—въ погибели городовъ Содома и Гоморры. Но яснѣе и полнѣе это воззрѣніе открывается въ словахъ обѣтованія Богомъ Аврааму земли Ханаанской: *въ четвертомъ же родѣ возвратятся* (потомки Авраама) *сѣмо*—въ землю Ханаанскую: *не бо исполнишася грѣхи Аммореевъ до нынѣ* (Быт. 15, 16). Въ основаніе того, почему Аврааму только

обѣщается земля Ханаанская въ наслѣдіе въ четвертомъ родѣ, или, какъ выше говорится,—черезъ 400 лѣтъ, поставляется то обстоятельство, что грѣхи обитателей земли Ханаанской еще не возросли до того, чтобы лишить ихъ земли ихъ; они возрастутъ и умножатся до высшей степени, но—съ теченіемъ времени, и—тогда Богъ отниметъ у нихъ землю ихъ и отдастъ Евреямъ, какъ народу достойнѣйшему; опять не безусловно, а подъ условіемъ, если они по своей жизни будутъ способны и достойны удержать ее и обитать въ ней; въ противномъ случаѣ и ихъ постигнетъ такая же участь. Вотъ Библейское воззрѣніе на права народовъ на обитаемую ими землю и-вотъ, неразлучная съ этимъ воззрѣніемъ идея плѣна, рабства, уничтоженія политической жизни парода. Эта идея въ отношеніи къ дальнѣйшимъ судьбамъ Евреевъ выражена довольно ясно даже въ десятословіи, подлинность происхожденія котораго отъ Моисея никто не отвергаетъ; тамъ довольно ясно выражена угроза плѣномъ и разсѣяніемъ или истребленіемъ, однимъ словомъ—угроза лишеніемъ обѣтованной земли: *чти отца твоего и матерь твою*, говорится въ одной изъ заповѣдей десятословія, *да благо ти будетъ и да долголѣтенъ будеши на земли благѣ, юже Господь Богъ твой дастъ тебѣ* (Исх. 20, 12), отрицательная сторона этой заповѣди, не высказанная, понятна сама собою и необходимо предполагается, т. е., въ противномъ случаѣ, не будешь ты, Израиль, долго жить на землѣ твоей, истребитъ тебя или изгонитъ изъ нея Господь Богъ твой, Который даетъ ее тебѣ, вотъ скрывающаяся въ отрицательной сторонѣ положительной заповѣди идея плѣна или лишенія политической самостоятельности народа; а тутъ говорятъ, что во времена Моисея не было этой мысли у Еврейскаго народа о себѣ и своей судьбѣ и—значитъ, не могло быть угрозъ! Теперь, если приведенныя выше мѣста, въ которыхъ изрекается эта угроза, считать позднѣйшими вставками: то и на это мѣсто нужно смотрѣть такъ же, потому что здѣсь та же угроза изгнаніемъ или плѣномъ, выраженная условно и подразумѣваемая изъ противоположнаго; но на это—на отрицаніе подлинности десятословія, какъ мы сказали, не рѣшается никто изъ самыхъ жаркихъ защитниковъ интерполяцій въ Пятокнижіи. Между тѣмъ, это условіе—*да долголѣтенъ будеши* въ другихъ мѣстахъ прилагается не только къ заповѣди о почтеніи отца и матери, но и къ другимъ и вообще къ исполненію всего закона, даннаго Богомъ, и, слѣдовательно, составляетъ основу жизни всего на-

рода во всѣ времена и условіе, необходимое для его благосостоянія, и всѣ эти мѣста стоятъ въ тѣснѣйшей связи съ этимъ мѣстомъ десятословія, и предполагаютъ поэтому одного и писателя ихъ. Въ книгѣ Второзаконія пишется: *и да сохраниши заповѣди его и оправданія его, да благо ти будетъ и сыномъ твоимъ по тебѣ, яко да будете долголѣтни на земли, юже Господь Богъ твой дастъ тебѣ, вся дни* (4, 40), и еще: *кто дастъ, еже быти тако сердцу ихъ въ нихъ*, говоритъ Богъ, *яко боятися мене и хранити заповѣди моя во вся дни, да благо будетъ имъ и сыномъ ихъ во вѣки* (5, 29); *не совратитеся*, продолжаетъ Богъ, *ни на десно, ни на лѣво, по всему пути, его же заповѣда тебѣ Господь Богъ твой ходити въ немъ, да тя упокоитъ, и благо ти будетъ и многи дни будете на земли, юже наслѣдите* (ст. 32. 33). И такихъ мѣстъ, гдѣ содержится обѣщаніе Евреямъ долгоденствія въ землѣ Ханаанской подъ условіемъ соблюденія закона, и гдѣ, слѣдовательно, подразумѣвается или прямо предполагается противное, лишеніе земли обѣтованной въ случаѣ несоблюденія закона, т. е. мѣстъ, гдѣ содержится скрытная угроза истребленіемъ, изгнаніемъ или плѣномъ, очень много въ Пятокнижіи. Теперь, если считать позднѣйшей вставкой тѣ мѣста, гдѣ прямо возвѣщается эта угроза, нужно считать таковыми же и тѣ, въ которыхъ хотя буквально и не выражается эта угроза, но очень ясно подразумѣвается изъ противоположенія. Но въ этихъ мѣстахъ интерполяцій не видятъ, потому что слишкомъ ясна ихъ внутренняя связь съ десятословіемъ, происхожденіе котораго отъ Моисея не пререкается. Зачѣмъ же такъ насильственно разрывать одну и ту же мысль, выражающуюся прямо и косвенно и—тѣ мѣста, гдѣ она выражается прямо, считать подложными, а тѣ, гдѣ косвенно—подлинными? Какъ будто Моисей не могъ понимать этихъ косвенныхъ указаній Іеговы на условія долгоденствія Евреевъ въ землѣ Ханаанской, и—какъ будто, понимая ихъ, не могъ выражать ихъ прямо, въ положительной формѣ, въ угрозѣ лишенія политической самостоятельности и плѣна.

Далѣе, водясь началомъ защитниковъ интерполяціи въ высказанныхъ прямыхъ угрозахъ Моисеевыхъ, нужно отвергнуть подлинность и видѣть позднѣйшую вставку во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ Пятокнижія, въ которыхъ истребленіе Хананитовъ Евреями представляется, какъ слѣдствіе умноженія грѣховъ сихъ послѣднихъ, ибо основаніе того и другаго—и истребленія Хананеевъ, и угрозы Евреямъ погибелью—одно и тоже,

умноженіе грѣховъ, и даже взаимно сопоставляются то и другое *и будетъ*, пишется въ книгѣ Второз. (8, 19. 20), *аще забвеніемъ забудеши Господа Бога твоего и пойдеши во слѣдъ боговъ иныхъ, засвидѣтельствую вамъ днесь небесемъ и землею, яко пагубою погибнете, якоже и прочіи языцы, яже Господь Богъ погубляетъ отъ лица вашего, тако погибнете.* Если же не отвергать подлинности всѣхъ подобныхъ мѣстъ, то выходитъ противорѣчіе у отрицающихъ съ собою: факты, совершенно одинаковые по основанію своему и по отношенію къ лицу повѣствующему о нихъ, одни считать подлинными, другіе отрицать, на какомъ основаніи? А на отрицаніе подлинности всѣхъ этихъ мѣстъ не согласны защитники интерполяціи въ разсматриваемыхъ мѣстахъ.

Потомъ, руководясь этимъ началомъ, нужно отвергнуть подлинность и видѣть интерполяцію и въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ говорится, что за противленіе Богу народъ Еврейскій пространствовалъ 40 лѣтъ въ пустынѣ, что за недовѣріе къ Богу даже Моисей и Ааронъ осуждены умереть внѣ земли обѣтованной, что за невѣріе Богъ наказывалъ народъ свой въ пустынѣ: ибо и въ этихъ случаяхъ, какъ и въ угрозахъ Моисеевыхъ лишеніемъ земли обѣтованной, начало одно и то же, за невѣріе и грѣхи Богъ лишаетъ земли обитаемой или не впускаетъ въ обѣтованную; иначе опять будетъ противорѣчіе—одинаковые факты по основанію разъединять, и одни считать подлинными, другіе—неподлинными, безъ основанія. Но опять защитники интерполяціи въ мѣстахъ съ угрозами Моисеевыми не соглашаются видѣть въ сей часъ упомянутыхъ мѣстахъ позднѣйшихъ вставокъ. Да вообще, руководясь этимъ началомъ, нужно принять за позднѣйшія вставки всѣ тѣ мѣста, гдѣ Моисей обнаруживаетъ глубокое познаніе порчи и грѣховности Израильскаго народа, и всѣ тѣ, въ которыхъ обнаруженіе этой порчи описывается исторически, какъ факты: потому что если Моисей все это, всю порчу и грѣховность народа и всѣ обнаруженія ея въ событіяхъ зналъ, а вмѣстѣ зналъ и то, что карающая правда Божія за эту порчу и грѣховность наказываетъ, между прочимъ, изгнаніемъ изъ земли, плѣномъ или разсѣяніемъ, то какъ онъ иначе могъ смотрѣть на будущность своего народа, какъ не съ стѣсненнымъ сердцемъ? И то и другое не разрывно соединены между собою, уничтожить одно, уничтожается другое; заподозрить достовѣрность его угрозъ—заподозрѣвается достовѣрность и тѣхъ фактовъ, въ которыхъ обнаруживается его

глубокое познаніе грѣховности народа и кары за это Божіей: иначе опять выйдетъ тоже противорѣчіе. Но защитники интерполяціи въ разсматриваемыхъ мѣстахъ опять не соглашаются на заподозрѣваніе въ интерполяціи всѣхъ помянутыхъ мѣстъ, и, такимъ образомъ, поставляютъ себя въ болѣе или менѣе примѣтное противорѣчіе съ собою. Положеніе, что общее въ исторіи не указываетъ прямо на частное, т. е., знаніе общаго не свидѣтельствуетъ о знаніи частнаго, и что частности могли быть внесены послѣ, не нарушая общаго, не выводитъ изъ этого противорѣчія. Могли, но внесены ли? Не могъ ли Моисей самъ внести эти частности? Да здѣсь знаніе общаго такъ тѣсно соединено съ знаніемъ частнаго, что зная первое, можно знать и послѣднее; если Моисей зналъ общее—о лишеніи Богомъ народовъ земли ихъ за грѣхи: то могъ предрекать и частное, что и Еврейскій народъ, если онъ не будетъ ходить по заповѣдямъ Бога своего, изгнанъ будетъ изъ земли своей, лишенъ будетъ политической самостоятельности и будетъ подъ игомъ языковъ. Три вѣрныхъ пути было, которые и могли и должны были привесть Моисея къ изреченію Еврейскому народу угрозъ плѣномъ или разсѣяніемъ, кромѣ непосредственнаго откровенія: а) путь опытнаго познанія порчи народа или жестоковыйности его; это постоянно выставляется на видъ въ Пятокнижіи. Какъ страшно она могла выразиться въ будущемъ, объ этомъ можно было судить по обнаруженіямъ ся въ настоящемъ, которое во многихъ отношеніяхъ надежнѣе было будущаго; *аще въ суровѣ сія творятъ, въ сусѣ что будетъ. Не ради правды твоея*, говоритъ Моисей народу Израильскому, *ниже преподобія ради сердца твоего, ты входиши наслѣдити землю ихъ* (Хананеевъ); *и да увѣси днесь, яко не ради правды твоея Господь Богъ твой дастъ тебѣ землю благую сію наслѣдити, яко людіе жестоковыйніи есте. Помни, не забуди, колико разгнѣвасте Господа Бога своего въ пустыни, отъ негоже дне изыдосте изъ земли Египетскія, дондеже внидосте въ мѣсто сіе не покаряющеся совершасте, яже противу Господа...* и пр. (Втор. 9, 6. 7). *И сопротивистеся глаголу Господа Бога вашего, и не вѣровасте Ему, и не послушасте гласа Его*; *и не покаряющеся бысте Господу отъ дне, въ онъ же познася вамъ* и пр. (ст. 24). Такъ понималъ и зналъ Моисей этотъ народъ, столько видѣлъ онъ зла въ немъ съ тѣхъ поръ, какъ вывелъ изъ Египта, и развѣ не могъ онъ предвидѣть его будущее, не могъ грозить ему колебаніемъ и уничтоженіемъ политической его жизни въ плѣнѣ и разсѣяніи?

б) Путь опытнаго же познанія, что Богъ ед..нъ обладатель земель, раздаетъ ихъ по своей волѣ народамъ и отнимаетъ; это все совершалось въ глазахъ Моисея, который еще изъ исторіи объ Авраамѣ зналъ, что Богъ населяетъ или изгоняетъ обитателей земель, и который передаетъ Израильтянамъ въ этомъ отношеніи слова Божіи: *не сотворите съ ними* (Исавлянами) *рати, не дахъ бо вамъ отъ земли ихъ ниже стопы ноги, яко во жребій дахъ сыномъ Исавовымъ гору Сіиръ; сребромъ пищу себѣ купите у нихъ* и пр. (Втор. 2, 5. 6). Съ такими убѣжденіями человѣкъ могъ ли не предвидѣть, что жестоковыйному народу можетъ быть придется оставить землю свою; могъ ли, по крайней мѣрѣ, не предостерегать его угрозою плѣна или разсѣянія? в) Наконецъ, путь убѣжденія, что только отъ вѣрности народа Богу—Іеговѣ и заповѣдямъ Его зависитъ долгоденствіе его на заселенной имъ землѣ; свидѣтельства объ этомъ мы уже проводили. Ужели Моисей, зная все это, не могъ предвидѣть будущаго своего народа и не могъ грозить ему плѣномъ и разсѣяніемъ въ языкахъ? Не забудемъ при этомъ, что угроза плѣномъ или разсѣяніемъ въ пререкаемыхъ мѣстахъ Пятокнижія высказана слишкомъ обще, гораздо общѣе, чѣмъ въ пророчествахъ позднѣйшихъ пророковъ, жившихъ послѣ времени раздѣленія Еврейскаго царства на два и послѣ плѣна и разсѣянія десяти колѣнъ. Если бы эти пререкаемыя мѣста были внесены въ книги Моисеевы послѣ плѣна десяти колѣнъ: то въ этихъ угрозахъ оттѣнилась бы непремѣнно позднѣйшая мысль о врагахъ, языкахъ, между которыми будутъ разсѣяны Евреи. Между тѣмъ, здѣсь такъ еще обща мысль о разсѣяніи и плѣнѣ Евреевъ и народахъ, между которыми они будутъ разсѣяны, что говорится о Египтянахъ, о возвращеніи къ нимъ Евреевъ и озлобленіи ихъ этимъ народомъ (Втор. 28, 68). Вмѣсто частностей будущаго указывается на частность въ прошедшемъ, какъ на образъ этого будущаго. Такъ еще обща эта угроза плѣномъ и разсѣяніемъ; и будто Моисей не могъ высказать этой общей угрозы и общаго предостереженія?

Итакъ, напрасна попытка заподозрить подлинность происхожденія разсматриваемыхъ мѣстъ съ угрозами Евреямъ—отъ Моисея; эти мѣста составляютъ полнѣйшее и яснѣйшее выраженіе мысли о плѣнѣ и разсѣяніи Евреевъ, проникающей все Пятокнижіе, и совершенно согласной со всѣмъ библейскимъ воззрѣніемъ на права народовъ на извѣстныя земли и условія пребыванія въ нихъ. Напротивъ, эти мнимо-позднѣй-

шія вставки составляютъ основоположеніе для всѣхъ послѣдующихъ пророчествъ о судьбахъ Еврейскаго народа; послѣдующіе пророки развивали лишь въ этомъ отношеніи частнѣе и подробнѣе то, что въ общихъ чертахъ высказано было Моисеемъ въ пререкаемыхъ мѣстахъ Пятокнижія.

Но пора намъ окончить дѣло съ этими мнимыми интерполяціями и обратиться къ другимъ вопросамъ о Пятокнижіи. Мы разсмотрѣли далеко не всѣ эти указываемыя мнимыя интерполяціи, но можемъ увѣрить, что избрали лишь труднѣйшія мѣста, очевиднѣйшія, какъ выражаются защитники ихъ, интерполяціи. Но если и эти труднѣйшія мѣста не очень трудно объясняются въ пользу Моисея, какъ Писателя всего Пятокнижія, если они обличаютъ въ защитникахъ интерполяцій лишь заднюю мысль: то о другихъ можно и не говорить; въ нихъ еще яснѣе отражается эта задняя мысль, и они еще легче разрѣшаются.

Необходимое слѣдствіе постепеннаго интерполированія всякаго историческаго творенія, особенно если оно имѣетъ большой объемъ, то, что въ немъ непремѣнно должны находиться внутреннія разногласія и противорѣчія. Если оно составляется и получаетъ извѣстный объемъ и форму постепенно въ разныя времена, при участіи многихъ или нѣсколькихъ лицъ: то никакая сила не освободитъ его отъ этихъ противорѣчій и разногласій внутреннихъ; разные писатели, пополняя и исправляя различныя описанія происшествій, незамѣтно для самихъ себя, должны давать новые оттѣнки или новый смыслъ происшествію и тѣмъ должны вставать въ разногласіе или противорѣчіе между собою, такъ что рука позднѣйшаго редактора, особенно если онъ стѣсненъ общимъ употребленіемъ этого творенія, не въ состояніи совершенно изгладить и уничтожить эти разногласія и противорѣчія. Съ Пятокнижіемъ, если допускать въ немъ интерполяціи, постоянное или постепенное и повременное восполненіе и исправленіе описаній различныхъ происшествій и законовъ, это въ особенности могло и должно было случиться: оно имѣетъ значительный объемъ,—одни и тѣже событія описываются въ различныхъ мѣстахъ, точно такъ-же, какъ и предметы законодательства; въ немъ много повтореній. Если Пятокниженіе вышло не въ томъ видѣ изъ рукъ Моисея, въ какомъ имѣемъ его мы, если описаніе событій и законовъ образовалось постепенно, преемственно въ продолженіе многихъ вѣковъ, при участіи многихъ писателей: то отъ такого способа происхожденія его разногласія и про-

тиворѣчія должны быть необходимо въ немъ; это условіе, sine qua non. И можно уже ожидать, что защитники интерполяцій въ Пятокнижіи непремѣнно найдутъ и укажутъ въ немъ и противорѣчія, и разногласія. Такъ и случилось; разногласій и противорѣчій найдено и указано довольно много, и защитникамъ подлинности и не поврежденности Пятокнижія данъ новый трудъ примирать эти указанныя разногласія и противорѣчія, якобы очевидныя, но въ самомъ дѣлѣ сомнительныя и только кажущіяся, только возведенныя до противорѣчій ложными толкованіями, но на самомъ дѣлѣ, при правильномъ пониманіи и толкованіи, вовсе не противорѣчія и не разногласія, такъ какъ всѣ эти мѣста, мнимо-противорѣчащія и разногласящія, написаны не разными лицами, а однимъ, который противорѣчить себѣ не можетъ. Мы обратимъ вниманіе опять лишь на самыя важныя изъ указываемыхъ мнимыхъ противорѣчій и разногласій этихъ.

Одно изъ важнѣйшихъ разногласій и противорѣчій указываютъ въ повѣствованіяхъ Пятокнижія о Пасхѣ и не раздѣльномъ съ нею, какъ по времени установленія, такъ и по значенію поспѣшнаго выхода Евреевъ изъ Египта, праздникѣ опрѣсноковъ. Объ этихъ праздникахъ повѣствуется или только упоминается во многихъ мѣстахъ Пятокнижія: прежде всего, въ книгѣ Исхода (гл. 12, 1—28) находится первое и самое пространное описаніе установленія этихъ праздниковъ, описаніе, содержащее въ себѣ опредѣленіе цѣли и значенія пасхи, времени празднованія, предписанія о совершеніи ея, объ обрядахъ избранія агнца пасхальнаго, приготовленія и употребленія его въ пищу и о седмидневномъ ядевіи не квасныхъ хлѣбовъ, опрѣсноковъ; потомъ, въ той же главѣ (43—49 ст.) содержится предписаніе о лицахъ, имѣющихъ право ѣсть пасху, особенно въ отношеніи къ иноплеменникамъ и рабамъ. Въ 13-й гл. той же книги содержится предписаніе о совершеніи пасхи и праздника опрѣсноковъ на будущее время, когда Евреи придутъ въ землю обѣтованную (3—10 ст.). Потомъ, въ 23 гл. той же книги въ краткомъ перечнѣ праздниковъ Еврейскихъ, которые Евреи должны совершать въ году, упоминается о праздникѣ опрѣсноковъ (15 ст.), подъ которымъ разумѣется также и праздникъ Пасхи; точно въ такомъ же смыслѣ упоминается о нихъ въ 34 гл. той же книги (18 ст.). Въ книгѣ Левитъ, гл. 23, 5—8, также

кратко упоминается объ этихъ праздникахъ съ весьма яснымъ указаніемъ времени, когда нужно совершать ихъ; это какъ-бы календарная замѣтка объ этихъ праздникахъ. Потомъ, въ книгѣ Числъ, гл. 9, 1 и сл., содержится довольно подробное предписаніе о совершеніи Пасхи нечистыми, предписаніе, въ которомъ имъ повелѣвается совершать Пасху во второй мѣсяцъ въ тѣже числа. Въ 28-й гл. той же книги, при упоминаніи о Пасхѣ и праздникѣ опрѣсноковъ, содержится списокъ жертвъ, какія въ продолженіи этихъ праздниковъ должны быть принесены Богу (16 – 31 ст.). Наконецъ, въ 16 гл. Второзаконія содержится предписаніе о мѣстѣ, на которомъ должны быть совершаемы Пасха и праздникъ опрѣсноковъ, при чемъ снова упомянуто о жертвахъ и потомъ о народномъ весельѣ.

Разсматривая въ подробности эти описанія и упоминанія о праздникахъ Пасхи и опрѣсноковъ, находятъ въ нихъ нѣсколько разногласій и внутреннихъ противорѣчій, и—прежде всего *о времени* празднованія праздниковъ Пасхи и опрѣсноковъ.

1.) Исх. 12, 6. 17—18. Лев. 23, 5. Числ. 9, 2 –3. 28, 16 —17. 33, 3. Въ этихъ мѣстахъ время исхода Евреевъ изъ Египта опредѣляется 14-мъ днемъ перваго мѣсяца Авива, а потому и празднованіе Пасхи, установленной въ знаменованіе этого исхода или избавленія Евреевъ отъ рабства Египетскаго, постановлено совершать въ этотъ 14-й день перваго мѣсяца Авива, а въ 15-й день съ утра начинался и продолжался 7 дней до 21 числа праздникъ опрѣсноковъ. Между тѣмъ, по другимъ указаніямъ Пятокнижія, заключаютъ, что этотъ день исхода Евреевъ изъ Египта былъ и, слѣдовательно, празднованіе Пасхи и опрѣсноковъ должно совершаться и совершалось въ новолуніе этого перваго мѣсяца Авива; а такъ какъ у Евреевъ были лунные мѣсяцы, т. е., каждый мѣсяцъ считался со дня рожденія луны: то, значитъ, новолуніе было первымъ числомъ каждаго мѣсяца и, слѣдовательно, исходъ Евреевъ изъ Египта былъ и празднованіе Пасхи должно совершаться и совершалось, по указаніямъ этихъ мѣстъ, не въ 14-е число перваго мѣсяца Авива, а въ 1-е число, праздникъ же опрѣсноковъ начинался поэтому не 15-го, а втораго, и продолжался не до 21-го, а до 8-го. Эти мѣста слѣдующія: Исх. 34, 18, и почти буквально согласное съ нимъ: Исх. 23, 15; потомъ, Исх. 13, 4 и Втор. 16, 1. Въ этихъ мѣстахъ время исхода Евреевъ изъ Египта и вре-

мя празднованія Пасхи и опрѣсноковъ означается словами lemoed chodesch haaviv—„во время въ мѣсяцѣ новыхъ“ (плодовъ), по нашему славянскому переводу, а съ подлинника, говорятъ, нужно переводить во время новолунія Авива, т. е., перваго числа перваго мѣсяца Авива. Очевидно, что для опредѣленія того, противорѣчитъ ли этотъ рядъ мѣстъ ряду мѣстъ вышеприведенныхъ и разногласитъ ли съ ними, нужно разсмотрѣть значеніе и опредѣлить истинное значеніе словъ chodesch haaviv - „въ мѣсяцѣ новыхъ плодовъ“ и lemoed —„во время“; можно ли переводить ихъ выраженіемъ „новолуніе“ или „во время новолунія Авива“?

а) *И праздникъ опрѣсночный да сохраниши*, говоритъ Господь Іегова Моисею, *седмь дней да яси опрѣсноки, якоже заповѣдахъ тебѣ, во время въ мѣсяцѣ новыхъ плодовъ*—le moed chodesch haaviv,—*въ мѣсяцѣ новыхъ плодовъ* beschodesch haaviv—*изшелъ еси отъ земли Египетскія* (Исх. 34, 18 ср. 23, 15). Chodesch haaviv, говорятъ защитники указываемаго противорѣчія, нужно перевести выраженіемъ „новомѣсячіе Авива“, т. е. первый день перваго мѣсяца: такъ какъ, что было дѣломъ одного дня—начало яденія опрѣсноковъ, о которыхъ буквально говорится въ приведенномъ мѣстѣ, то и прилично и должно было обозначить именно однимъ днемъ, а не цѣлымъ мѣсяцемъ, какъ здѣсь le moed chodesch haaviv, если не принимать значенія словъ такъ—„въ день новолунія Авива“, т. е., въ первый день этого мѣсяца, а переводить: „во время мѣсяца Авива“. Если писатель имѣлъ въ виду 13-й день Авива, съ котораго, по приведеннымъ выше указаніямъ, начиналось яденіе опрѣсноковъ: то почему онъ прямо не указалъ на этотъ 15-й день? Противъ же обыкновеннаго, ходячаго объясненія, по которому moed означаетъ цѣлый мѣсяцъ, продолжаютъ они, говоритъ первоначальное значеніе слова moed, это слово означаетъ всегда опредѣленный пунктъ времени и употребляется въ томъ случаѣ, когда рѣчь идетъ о короткомъ, именно, томъ, а не другомъ времени. Вотъ чѣмъ хотятъ устранить обыкновенное толкованіе въ пользу перевода „новомѣсячіе Авива“ и, слѣдовательно, въ пользу противорѣчія втораго ряда мѣстъ съ мѣстами перваго ряда. Но, *во первыхъ*, почему здѣсь не названъ именно день праздника опрѣсноковъ и исхода изъ Египта, а указанъ вообще мѣсяцъ,—это видно по ходу рѣчи,—говорится не объ одномъ днѣ праздника, а о седми дняхъ опрѣсночныхъ,—праздникъ продолжался седмь дней; по этой причинѣ праздникъ опрѣс-

ноковъ и не названъ однимъ днемъ и не указано на 15-е число Авива, съ котораго лишь начинался праздникъ опрѣсноковъ и продолжался до 21 числа. Слова: *седмь дней да яси опрѣсноки*, стоящія въ противорѣчіи съ объясненіемъ разсматриваемаго мнѣнія, считать позднѣйшей вставкой, какъ они дѣлаютъ, чтобы утвердить свое толкованіе—нельзя, потому что они стоятъ въ тѣсной связи съ самимъ мѣстомъ и съ первоначальнымъ закономъ объ этомъ праздникѣ (12 гл. Исх.), и находятся во всѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ говорится объ этомъ праздникѣ. *Во вторыхъ*, что слово moed—время означаетъ исключительно опредѣленный пунктъ времени, съ котораго что-нибудь начинается, и употребляется лишь-тогда, когда рѣчь идетъ о короткомъ времени, не совсѣмъ справедливо. Въ первой главѣ Книги Бытія говорится о солнцѣ и лунѣ(*да будутъ въ знаменія и во времена*—bemoedim *и во дни и въ лѣта* (14 ст.). Здѣсь moedim—времена раздѣляются на дни и лѣта; очевидно, что оно не означаетъ здѣсь ни опредѣленнаго пункта времени, ни краткаго времени. Въ 31 гл. Второзаконія ст. 10. 11 словомъ moed означается цѣлый годъ оставленія или Субботній годъ. Moed означаетъ вообще время иногда опредѣленное, иногда неопредѣленное, болѣе или менѣе продолжительное; гдѣ означаетъ оно опредѣленный пунктъ времени, гдѣ просто время—продолженіе времени, объ этомъ судить можно только по связи или контексту. Въ кругу 7 лѣтъ субботній годъ, напримѣръ, есть moed—время для чтенія закона; въ продолженіе же самаго года субботняго moed или время для чтенія закона есть праздникъ кущей, и цѣлый годъ—moed и время праздника кущей—тоже moed, время для совершенія извѣстнаго дѣла. Такимъ образомъ, въ примѣненіи къ разсматриваемому мѣсту moed—время для празднованія праздника опрѣсноковъ въ продолженіе года есть мѣсяцъ Авивъ; въ самомъ мѣсяцѣ Авивѣ moed—время для этого праздника отъ 14 до 21 числа. Значитъ, какъ и въ 13, 3 называется мѣсяцъ Авивъ: въ этихъ мѣстахъ указывается вообще время празднованія праздника опрѣсноковъ въ мѣсяцѣ Авивѣ, а въ тѣхъ обозначаются самые дни этого празднованія. Такимъ образомъ, основанія для перевода выраженія le moed chodesch haaviv—„въ новолуніе мѣсяца Авива", т. е., въ первый день этого мѣсяца, видимо не прочны; а другихъ основаній для такого перевода нѣтъ; слѣдовательно, такъ нельзя переводить ихъ и, слѣдовательно, въ этомъ мѣстѣ нѣтъ противорѣчія съ другими, по которымъ праздникъ

опрѣсноковъ на другой день праздника Пасхи и долженъ начинаться 15 числа Авива; о числахъ здѣсь нѣтъ рѣчи, а только о мѣсяцѣ. Вотъ почему лучшіе переводчики, и недавно Бунзенъ, переводятъ эти мѣста такъ: „въ извѣстное время мѣсяца Авива“, извѣстное, то есть, изъ первоначальнаго закона о праздникѣ (Исх. 12), или какъ у насъ— *въ назначенное время.*

Далѣе, противъ перевода выраженія le moed chodesch haaviv выраженіемъ: „новомѣсячіе Авива“ или „день новомѣсячія Авива“, т. е., первый день этого мѣсяца, говорятъ слѣдующія основанія: а) прямое и выразительное указаніе на прежній законъ, *якоже заповѣдахъ тебѣ*, законъ, очевидно, содержащійся въ 12-й главѣ Исхода, по которому Пасха должна праздноваться хотя въ мѣсяцѣ Авивѣ, но не въ новомѣсячіе его, а въ 14-й день; и б) *chodesch во всемъ* Пятокнижіи никогда не означаетъ новомѣсячія, а всегда мѣсяцъ; новомѣсячія называются vaschej chaddaschim (Числ. 10, 10. 28, 11). 14-й ст. 28 гл. Числ. всесожженіе: *отъ мѣсяца до мѣсяца въ мѣсяцы лѣта* нельзя переводить: „всесожженіе новомѣсячія для каждаго новомѣсячія въ продолженіе годовыхъ новомѣсячій“, а слѣдуетъ переводить такъ: „вотъ всесожженіе мѣсячное для каждаго мѣсяца между мѣсяцами года“ (или— во *всѣ* мѣсяцы года, рус.); это, именно, потому, что chodesch нигдѣ въ Пятокнижіи не значитъ „новомѣсячія“, а вездѣ „мѣсяцъ“, „новомѣсячіемъ же переводятъ его здѣсь только потому, что на сіе значеніе указываетъ самый контекстъ рѣчи. Точно также и въ другихъ книгахъ Ветхаго Завѣта chodesch *имѣетъ значеніе* мѣсяца, а не новомѣсячія. Ссылаются на этимологію, будто chodesch собственно и первоначально значитъ новость, новый мѣсяцъ, и потомъ уже *вообще мѣсяцъ*. Но мы должны смотрѣть на употребленіе этого слова, и если во всѣхъ другихъ мѣстахъ, гдѣ говорится о Пасхѣ этимъ словомъ называется вообще мѣсяцъ Авивъ, *и во* всѣхъ другихъ имѣетъ значеніе мѣсяца вообще: то зачѣмъ же въ одномъ или въ двухъ мѣстахъ, гдѣ упоминается о Пасхѣ и для означенія времени празднованія ея и праздника опрѣсноковъ употребляется это слово, мы будемъ переводить его словомъ новомѣсячіе, а не просто мѣсяцъ Авивъ? Основаній нѣтъ: если въ нѣсколькихъ мѣстахъ одной книги извѣстное слово въ приложеніи къ извѣстному предмету имѣетъ извѣстное опредѣленное значеніе; то это же значеніе оно должно имѣть и въ другихъ мѣстахъ этой кни-

ги въ приложеніи къ тому же предмету, это правило извѣстное и — не сомнѣнно вѣрное. Итакъ, въ разсматриваемомъ мѣстѣ выраженіе lemoed chodesch haaviv не имѣетъ значенія: „новолуніе Авива", а значитъ: „въ продолженіе мѣсяца Авива"; съ тѣмъ вмѣстѣ, противорѣчіе этого мѣста съ изчисленными мѣстами перваго ряда, въ которыхъ празднованіе Пасхи и опрѣсноковъ опредѣляется отъ 14 до 21 числъ Авива, совершенно уничтожается, въ этомъ мѣстѣ сказано, какъ мы замѣтили, лишь общее--„въ продолженіе мѣсяца Авива" и не упоминается именно о дняхъ этого мѣсяца, въ продолженіе которыхъ должны происходить помянутые праздники; это потому, что здѣсь только воспоминается объ этихъ праздникахъ въ общемъ перечнѣ, а не дается новый подробный законъ; время празднованія ихъ опредѣлено было прежде, и всякій разъ при упоминаніи о немъ подробно опредѣлять его уже не было нужды; потому и говорится лишь обще — „въ продолженіе мѣсяца Авива". Точно тоже должно сказать и о другихъ параллельныхъ этому тексту мѣстахъ, въ которыхъ время празднованія праздника опрѣсноковъ опредѣляется словами: „во время мѣсяца новыхъ плодовъ", и которыя защитники разногласія въ этихъ мѣстахъ переводятъ словами— „новомѣсячіе Авива".

Исх. 23, 15 и Втор. 16, 1. И здѣсь точно такъ же, какъ въ сей часъ разсмотрѣнномъ мѣстѣ и точно на тѣхъ же основаніяхъ выраженія lemoed chodesch haaviv или просто chodesch haaviv должно переводить не „новомѣсячіе Авива," а „въ продолженіе мѣсяца Авива," или „въ мѣсяцѣ Авивѣ" и въ нихъ опять, слѣдовательно, нѣтъ противорѣчія съ тѣми мѣстами, въ которыхъ празднованіе праздниковъ Пасхи и опрѣсноковъ полагается отъ 14 до 21 Авива; въ нихъ сказано лишь общѣе то, что въ тѣхъ мѣстахъ раскрывается и опредѣляется въ подробности.

б) *Помните день сей*, говоритъ Моисей къ народу Израильскому, *въ онь же изыдосте отъ земли Египетскія, изъ дому работы*; *рукою бо крѣпкою изведе васъ Господь отсюда и не ядите квасна*; *понеже въ днешній день исходите въ мѣсяцѣ плодовъ новыхъ* — bechodesch haaviv (Исх. 13, 3 - 4). Что это за *день сей и днешній день*, о которомъ говоритъ Моисей? Изъ предъидущаго этого не видно, замѣчаютъ защитники противорѣчія въ сказаніяхъ Пятокнижія о дняхъ празднованія Пасхи и опрѣсноковъ. Объясненіемъ этого неопредѣленнаго выраженія *днешній день* продолжаютъ они, служитъ

прибавка — *въ мњсяцњ плодовъ новыхъ*, bechodeseh haaviv, т. е. „въ новолуніе Авива“ или „въ первый день мѣсяца Авива;“ иначе, если эти слова не служатъ объясненіемъ словъ *днешній день*: то они лишнія. Смыслъ такой будто бы: вы исходите въ нынѣшній день — день первый мѣсяца Авива или — новолуніе Авива. Слѣдовательно, заключаютъ, здѣсь противорѣчіе съ тѣми мѣстами, гдѣ этотъ исходъ изъ Египта, Пасха и праздникъ опрѣсноковъ полагаются отъ 14 до 21 числа Авива. Что выраженіе chodesch haaviv нельзя переводить словами: „новолуніе Авива“, это мы уже видѣли, и намъ остается теперь только показать, что а) слова — *днешній день* здѣсь вовсе не опредѣленны, и не непонятны сами собою, безъ прибавленія словъ: *въ мњсяцњ новыхъ плодовъ*, и что б) эти послѣднія слова вовсе не составляютъ точнѣйшаго опредѣленія или объясненія неопредѣленныхъ будто безъ того и не ясныхъ словъ — *днешній день, день сей*. — а) Слова *днешній день* и *день сей* сами по себѣ ясны и опредѣленны и не требуютъ того, чтобы послѣдующимъ за ними словамъ bechodesch haaviv давалось неправильное и натянутое значеніе „новолунія Авива“; это видно изъ слѣдующихъ соображеній: что агнецъ пасхальный долженъ быть закалаемъ всѣмъ обществомъ сыновъ Израилевыхъ въ 14 день перваго мѣсяца Авива, это ясно сказано Богомъ Моисею въ подробномъ узаконеніи (12, 6); въ ту же ночь онъ долженъ быть снѣдаемъ, ст. 8; въ эту ночь Господь истребитъ первенцовъ Египетскихъ, ст. 12; а затѣмъ въ слѣдующій день сыны Израилевы выйдутъ изъ земли Египетской. *Этотъ день* праздникъ Господу, и Израильтяне должны праздновать его *во вся роды* — вѣчно (ст. 14); потому что въ этотъ день Господь *изведетъ всю силу Израильскую отъ земли Египетской* (17). На это именно время указывается въ ст. 29: *и бысть въ полунощи и Господь порази всякаго первенца въ земли Египетстњй* и пр.; потомъ ст. 41: *и бысть по четырехъ стњхъ и тридесяти лњтњхъ изыде вся сила Господня*, т. е, всѣ Израильтяне, *отъ земли Египетскія въ нощи* — съ подлинника „въ этотъ самый день,“ beezem hajom, этотъ стихъ имѣетъ буквальное сходство съ 17 стихомъ, и тамъ говорится — *въ сей бо день изведъ* и пр. Къ этому же дню обращается писатель въ концѣ главы, ст. 51: *и бысть въ день онъ, изведе Господь сыны Израилевы отъ земли Египетскія съ силою ихъ* — затѣмъ непосредственно слѣдуютъ слова Іеговы къ Моисею: *и рече Господь къ Моисею*, т. е., въ тотъ же день, *глаголя*: *освяти ми всякаго первенца*

и пр. (13, 1). И затѣмъ опять непосредственно Моисей говоритъ къ народу: *рече же Моисей къ людемъ* (т. е., въ тотъ же день): *помните день сей, въ онъ же изыдосте отъ земли Египетскія понеже въ днешній день исходите*, или съ подлинника „въ нынѣшній день онъ Іегова изводитъ васъ“ и пр. Такимъ образомъ, слова: *днешній день* по ходу и связи рѣчи, кажется вполнѣ опредѣленны, и понятно, какой это разумѣется здѣсь день. Что bechodesch haaviv въ этомъ особенно мѣстѣ не допускаетъ перевода: „новолуніе Авива,“ ясно видно изъ ст. 5, который стоитъ въ такой тѣсной связи съ 4-мъ стихомъ: *и будетъ, егда введетъ тя Господь Богъ твой въ землю Хананейску и Хеттейску* и пр. *и сотвориши службу сію сего мѣсяца, въ семъ мѣсяцѣ*. Можно ли перевести здѣсь эти слова „въ семъ новолуніи,“ т. е. „въ сей день новолунія Авива“? Очевидно, нѣтъ,—потому что здѣсь рѣчь идетъ о седмидневномъ яденіи опрѣсноковъ, что можно сдѣлать лишь въ продолженіе мѣсяца Авива, а не въ одинъ день новолунія или въ первый день мѣсяца Авива; слѣдовательно, въ этомъ стихѣ chodesch haviv означаетъ не „день новолунія Авива“, а весь мѣсяцъ Авивъ; слѣдовательно, то же значеніе имѣетъ это выраженіе и въ предшествующемъ стихѣ.

в) Но иначе, говорятъ, если это выраженіе chodesch haaviv въ разсматриваемомъ 4-мъ стихѣ не служитъ точнѣйшимъ опредѣленіемъ неопредѣленнаго выраженія *въ сей день* или *въ днешній день* и не значитъ—„день новолунія Авива“, т. е., первый день этого мѣсяца: то оно лишнее, не имѣетъ цѣли, ни причины. Причина и цѣль прибавки этого выраженія лежитъ въ отношеніи 4-го ст. къ 5-му: рѣчь идетъ о седмидневномъ праздникѣ, который долженъ быть совершаемъ въ извѣстныя числа одного мѣсяца, о совершеніи этого праздника въ будущее время, по занятіи Евреями земли Ханаанской; нужно же было назвать этотъ мѣсяцъ, въ извѣстныя числа котораго должно совершаться торжество праздника опрѣсноковъ, какъ воспоминаніе избавленія Евреевъ изъ рабства Египетскаго, и вотъ Моисей называетъ этотъ мѣсяцъ *въ днешній день, въ мѣсяцѣ плодовъ новыхъ*, chodesh haaviv. Вотъ и причина и цѣль этого прибавленія—названія мѣсяца. Итакъ, и въ этомъ стихѣ подъ chodesch haaviv нельзя и не слѣдуетъ разумѣть новолунія Авива или перваго дня этого мѣсяца и поставлять его насильно въ противорѣчіе съ тѣми мѣстами, гдѣ Пасха и праздникъ опрѣсноковъ полагаются отъ 14-го по 21 этого мѣсяца. Здѣсь опять только обще обозначается

то, что въ тѣхъ мѣстахъ раскрыто подробнѣе, съ указаніемъ на самые дни мѣсяца, въ продолженіе которыхъ должно праздновать эти праздники.

г) Наконецъ, послѣднее мѣсто, которое хотятъ поставить въ противорѣчіе съ тѣми, въ которыхъ Пасха и праздникъ опрѣсноковъ полагаются отъ 14 до 21 Авива: *обитанія же сыновъ Израилевыхъ, еже обиташа въ земли Египетстѣй и въ земли Ханаани, сіи, и отцы ихъ, лѣтъ четыреста тридесятъ; и бысть по четырехъ стѣхъ и тридесяти лѣтѣхъ изыде вся сила Господня отъ земли Египетскія въ нощи*, съ подлинника, какъ мы замѣтили, въ тотъ же самый день, beezem hajom. (Исх. 12, 40—41). Мнѣніе писателя этого мѣста, говоритъ одинъ изъ защитниковъ противорѣчія въ сказаніяхъ Пятокнижія о времени празднованія праздниковъ Пасхи и опрѣсноковъ (Гитцигъ), мнѣніе писателя этого мѣста не оставляетъ никакого мѣста сомнѣнію и никакому двоякому толкованію его. Писатель говоритъ: „въ тотъ же самый день' въ который исполнилось 430 лѣтъ пребыванія Евреевъ въ Египтѣ, слѣдовательно, въ первый день 431-го года Евреи вышли изъ Египта, значитъ, въ первый день новаго года, который начинался мѣсяцемъ Авивомъ и, слѣдовательно, въ первый день этого мѣсяца; и, слѣдовательно, время Пасхи и праздника опрѣсноковъ падаетъ на этотъ день, а не на 14-й или 15. Скажемъ на это замѣчаніе одно. Когда говорится, что въ тотъ самый день, когда совершилось 430 л. пребыванія Евреевъ въ Египтѣ, они вышли изъ него: то этимъ а) указывается собственно не на день первый слѣдующаго года, а на послѣдній предъидущаго, и б) собственно — на день, въ который Евреи взошли въ Египетъ или тотъ день, съ котораго начинается счетъ 430 лѣтъ. А кто укажетъ этотъ день—первый ли онъ или 14-й Авива? скорѣе—послѣдній, потому, что по яснымъ указаніямъ, исходъ Евреевъ совершился въ 14-й день. Если кто нибудь говоритъ: семь лѣтъ спустя по вступленіи моемъ въ должность, въ этотъ самый день случилось то-то: кто подъ этимъ днемъ будетъ понимать первый день новаго года или первый день перваго мѣсяца новаго года? Въ отношеніи къ нашему вопросу, если бы въ книгѣ Бытія было сказано, что счетъ 430 лѣтъ начатъ съ перваго числа Авива, тогда еще въ разсматриваемомъ мѣстѣ можно бы разумѣть подъ тѣмъ же самымъ днемъ первый день Авива; но этого не сказано, по какому же праву мы будемъ этотъ день считать первымъ по исполненіи 430 л. отъ пре-

бываніи Евреевъ въ Египтѣ? Не съ такимъ ли же правомъ будемъ считать таковымъ днемъ 14 день Авива? Право на это послѣднее гораздо большее: потому что въ приведенныхъ выше яснѣйшихъ мѣстахъ днемъ исхода Евреевъ и съ тѣмъ вмѣстѣ празднованія Пасхи полагается 14-й день Авива.

Итакъ, тѣ мѣста, въ которыхъ время празднованія Пасхи и праздника опрѣсноковъ опредѣляется словами „въ мѣсяцѣ новыхъ плодовъ“ только чрезъ неправильное пониманіе смысла ихъ, будто это выраженіе означаетъ новолуніе или первый день Авива, могутъ быть поставлены въ противорѣчіе съ тѣми мѣстами, въ которыхъ время этихъ праздниковъ полагается отъ 14-го до 21 числа этого мѣсяца. Но такое пониманіе не основательно; не говоримъ уже о произвольномъ и ложномъ пониманіи послѣдняго мѣста; въ этихъ мѣстахъ содержится лишь общее указаніе на мѣсяцъ, въ продолженіе котораго должны совершаться эти праздники, тогда какъ въ тѣхъ это общее раскрывается въ подробности, и указываются самые дни этихъ праздниковъ. Слѣдовательно, между ними нѣтъ никакого разногласія и противорѣчія въ опредѣленіи времени празднованія этихъ праздниковъ. Послѣ этого, странно читать слова одного изъ защитниковъ этого мнимаго разногласія и противорѣчія: „если теперь я перевожу эти слова chodesch u chodesch haaviv словами „новолуніе“ и „день новолунія мѣсяца Авива“: кто рѣшится воспрепятствовать мнѣ въ этомъ?“ Sic!—Между тѣмъ, не забудемъ еще, что этимъ защитникамъ предстоитъ рѣшить необходимо вопросъ: какъ же это праздники эти Пасха и опрѣсноковъ со дня новолунія Авива, т. е., съ 1 числа этого мѣсяца перешли на 14-е и 15-е числа этого мѣсяца, какъ это показываютъ приведенныя выше мѣста? Когда это случилось, какъ это случилось? По какимъ побужденіямъ Евреи сдѣлали это, преступивъ предписанія своего Іеговы и Моисея,—Евреи поставлявшіе главною своею обязанностію исправленіе обрядовыхъ законовъ, Евреи, такъ уважавшіе Моисея? Въ самыхъ Священныхъ книгахъ отвѣта на эти вопросы нѣтъ да и быть не можетъ: потому что этого мнимаго перехода праздниковъ отъ начала къ половинѣ мѣсяца никогда не бывало.

2) Въ перечисленныхъ нами мѣстахъ, въ которыхъ упоминается о праздникахъ Пасхи и опрѣсноковъ, видятъ разногласіе въ указаніяхъ на существо и значеніе этихъ праздниковъ и ихъ взаимное отношеніе. Въ 23 (ст. 15) и 34 (ст. 18) главахъ Исхода, говорятъ, содержится одинаковый законъ

Пасхи и, безъ сомнѣнія, древнѣйшій по времени своего происхожденія, чѣмъ всѣ остальные, содержащіеся въ Пятокнижіи, объ этомъ праздникѣ; но здѣсь называется онъ не Пасхою, а праздникомъ опрѣсноковъ mazzot, и ведетъ свое начало отъ историческаго факта, описаннаго въ 12-й гл. Исх. (37—42), т. е., отъ того факта, что Евреи, по выходѣ изъ Египта на первомъ станѣ въ Сокхофѣ испекли себѣ тѣсто—*опрѣсноки не кислы: не вкисоша бо; изгнаша бо ихъ Египтяне и не возмогоша помедлити*, чтобы, т. е., тѣсто успѣло вскиснуть. Прибавленіе: *седмь дней да яси опрѣсноки, яко же заповѣдахъ тебѣ*, считаютъ позднѣйшей вставкой въ эти мѣста, конечно, потому только, что они не благопріятствуютъ ихъ объясненію и противорѣчатъ ему: „седмидневное ядѣніе опрѣсноковъ, говорятъ, позднѣе выдуманная прибавка; мы встрѣчаемъ ее вездѣ во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ праздникъ перенесенъ уже въ средину мѣсяца, и—въ этомъ случаѣ выходитъ уже два праздника—Пасха и опрѣсноки; и именно такъ являются они расположенными, что на мѣсто первоначальнаго и одного праздника опрѣсноковъ, совершавшагося въ день выхода Евреевъ изъ Египта, и въ знаменованіе этого событія является новый праздникъ, Пасха, а праздникъ опрѣсноковъ отнесенъ уже на 15 и распространенъ уже на семь дней. Впрочемъ, еще позднѣе на мѣсто двухъ праздниковъ Пасхи и опрѣсноковъ опять является одинъ только праздникъ Пасхи“. Итакъ, по этому толкованію, въ указанныхъ стихахъ 23 и 34 гл. Исхода, древнѣйшихъ установленіяхъ о Пасхѣ, является вовсе не праздникъ Пасхи, а одинъ праздникъ опрѣсноковъ; потомъ является уже двоякій праздникъ—Пасха и праздникъ опрѣсноковъ, а въ позднѣйшее время, вмѣсто этихъ двухъ праздниковъ, является опять одинъ только, не опрѣсноковъ, а Пасхи. Ядѣніе опрѣсноковъ прежде падало на день исхода Евреевъ изъ Египта, потомъ уже перенесено на слѣдующій день, а мѣсто его замѣнила Пасха.

Несправедливо въ этомъ умствованіи, во первыхъ, самое основаніе его, т. е., будто въ прочитанныхъ стихахъ 23-й и 34-й главъ книги Исхода содержится древнѣйшій, первоначальный законъ о праздникѣ Пасхи или опрѣсноковъ. Это ясно видно даже въ томъ случаѣ, если слова—*семь дней да яси опрѣсноки якоже заповѣдахъ тебѣ*, ясно указывающія на другой, первоначальный законъ, считать позднѣйшей вставкой, что, впрочемъ, совершенно не справедливо, такъ какъ во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ только упоминается объ этомъ празд-

никѣ, вездѣ говорится о седмидневномъ ядeніи опрѣсноковъ и, *притомъ*, *нѣтъ* никакого побужденія считать эти слова позднѣйшей прибавкой. Но положимъ такъ, и въ этомъ случаѣ—считать разсматриваемые стихи первоначальнымъ закономъ о Пасхѣ или праздникѣ опрѣсноковъ нельзя. Въ стихѣ 18-мъ 23-й главы Исхода, чрезъ два стиха послѣ прочитаннаго, содержатся такія слова Божіи: *егда изжену языки отъ лица твоего и расширю предѣлы твоя, да не пожреши на квасѣ крове жертвы Моея, ниже да долежитъ тукъ праздника Моего до утрія.* Изъ этихъ словъ и изъ всего контекста не видно и не понятно, что это за праздникъ Господень κατ' ἐξοχὴν; между тѣмъ, это объясняется въ законѣ о Пасхѣ, изложенномъ въ 12-й гл. Исхода; послѣ предписаній объ обрядахъ ядeнія агнца Пасхальнаго, тамъ говорится: *и будетъ вамъ день сей въ память и празднуйте той праздникъ Господу во вся роды ваша законно, вѣчно празднуйте его* (ст. 14), *и потомъ не оставите отъ него*, т. е., отъ тука агнца пасхальнаго, *до утрія и кости не сокрушите отъ него* (ст: 10). Очевидное дѣло, что законъ, изложенный въ 23-й главѣ Исх., ссылается, для поясненія себя, на этотъ законъ, изложенный въ 12-й главѣ, иначе онъ не понятенъ; понятно потому, что этотъ послѣдній законъ—законъ первоначальный о Пасхѣ и праздникѣ опрѣсноковъ, а изложенный въ 23-й гл. есть только напоминаніе о немъ, въ отношеніи къ празднованію его на будущее время. Тоже должно сказать и о законѣ, изложенномъ въ 34-й главѣ. Что это не первоначальный законъ о Пасхѣ и опрѣснокахъ, видно: а) изъ тѣхъ же словъ: *якоже заповѣдахъ тебѣ*, указывающихъ на другой, первоначальный законъ, и б) изъ послѣдующаго упоминанія о томъ: *да не прележитъ до утрія жертва праздника Пасхи* (ст. 25); что́ это за праздникъ Пасхи—изъ этого мѣста и изъ контекста рѣчи не видно; значитъ, этотъ праздникъ и постановленія касательно его были уже извѣстны Евреямъ въ то время, когда дано было сейчасъ прочитанное предписаніе, и слѣдовательно, оно не есть первоначальный законъ, а опять лишь напоминаніе о другомъ, дѣйствительно первоначальномъ законѣ, который изложенъ въ 12-й гл. Исхода.

Итакъ, говоримъ, прежде всего ложно въ разсматриваемомъ мнѣніи самое основаніе его, *будто* въ прочитанныхъ стихахъ 23-й и 34-й гл. Исхода содержится первоначальный законъ о Пасхѣ и опрѣснокахъ. Изъ ложнаго основанія выведены ложныя слѣдствія и заключенія, именно—будто праздника

Пасхи сначала не было, а былъ только праздникъ опрѣсноковъ, потомъ явились два праздника—Пасхи и опрѣсноковъ и пр. Почему въ разсматриваемыхъ стихахъ праздникъ названъ не Пасхою, а праздникомъ опрѣсноковъ - основаніе довольно очевидно: нужно было обозначить не однодневный, а семидневный праздникъ, а это можно было сдѣлать лишь названіемъ „праздникъ опрѣсноковъ". Названіе - Пасхи въ Пятокнижіи нигдѣ не встрѣчается въ значеніи всего седмидневнаго праздника; да и не справедливо было бы такое названіе. Пасха означаетъ только однодневный праздникъ яденія Пасхальнаго агнца. Но что существо и значеніе праздника Пасхи извѣстно было писателю разсматриваемыхъ мѣстъ и, слѣдовательно, праздникъ опрѣсноковъ—не первоначальный праздникъ, вмѣсто котораго являлись уже въ послѣдствіи два праздника Пасхи и опрѣсноковъ, это также ясно изъ самаго контекста рѣчи. Рядомъ съ закономъ о праздникѣ Пасхи или опрѣсноковъ въ 34-й гл. Исхода изложенъ законъ о посвященіи Богу первородныхъ (ст. 19); это показываетъ, что писателю этихъ стиховъ было извѣстно истребленіе Египетскихъ первородныхъ въ памятную ночь наканунѣ исхода Евреевъ изъ Египта. Если же такъ, то ему извѣстенъ былъ и праздникъ Пасхи, и онъ не могъ смѣшивать этого праздника съ праздникомъ опрѣсноковъ или замѣнить первый послѣднимъ. Если онъ знаетъ фактъ, который составляетъ историческое основаніе праздника Пасхи; то знаетъ и самый праздникъ. Въ 25-мъ ст. этой главы говорится: *да не заколеши съ квасомъ крове жертвъ Моихъ и да не прележитъ до утрія жертва праздника Пасхи.* Тоже самое говорится и въ 23-й главѣ ст. 18. Видимое дѣло, что праздникъ Пасхи извѣстенъ былъ писателю этихъ главъ. И эти стихи составляютъ компендіумъ законовъ, изложенныхъ въ 12-й гл. пространно. Пасха въ обоихъ этихъ мѣстахъ есть праздникъ Іеговы κατ' ἐξοχὴν, и—въ нихъ означены всѣ три части, которыя составляютъ законъ о Пасхѣ: а) Пасхальный агнецъ, б) яденіе опрѣсноковъ и, наконецъ, в) освященіе первородныхъ. А тутъ говорятъ, что писателю этихъ мѣстъ не извѣстенъ былъ праздникъ Пасхи, и его еще тогда не было. Странно! Съ этимъ вмѣстѣ падаютъ и остальныя предположенія о взаимномъ отношеніи этихъ праздниковъ въ послѣдующее время; отношеніе между ними было съ самаго начала вслѣдствіе самого установленія ихъ и—это отношеніе соблюдалось всегда.

Второз. 10, 6—9. Это мѣсто служитъ, какъ выражаются, яблокомъ споровъ между защитниками и противниками подлинности и неповрежденности Пятокнижія Моисеева. 1) Говорятъ противники онаго, это мѣсто стоитъ безъ всякой связи съ предыдущимъ и послѣдующимъ; въ первыхъ пяти стихахъ этой главы Моисей напоминаетъ Евреямъ, какъ Богъ повелѣлъ ему написать скрижали завѣта, во время 40-дневнаго пребыванія его на горѣ Синайской, и какъ Моисей положилъ ихъ въ ковчегъ завѣта; потомъ, съ 6 — ст. говорится о нѣкоторыхъ станахъ Евреевъ; о смерти Аарона, объ отдѣленіи племени Левиина и возложеніи на него обязанностей носить ковчегъ завѣта и служить Господу, въ слѣдствіе чего и нѣтъ ему особеннаго жребія или участка въ раздѣленіи земли обѣтованной, по завоеваніи ея. Потомъ съ 10-го ст. опять говорится о томъ, какъ Моисей былъ 40 сутокъ на Синайской горѣ и молился, чтобы Богъ—Іегова не погубилъ своего народа за изваяніе тельца во время перваго пребыванія его на Синаѣ. Дѣло очевидное, говорятъ, что мѣсто отъ 6 до 10 ст. не имѣетъ никакого отношенія къ предыдущему и послѣдующему; разсказъ объ одномъ событіи насильственно перерывается на двѣ части другимъ расказомъ, не относящимся къ дѣлу. 2) Этотъ разсказъ промежуточный противорѣчитъ во многихъ отношеніяхъ другимъ мѣстамъ Пятокнижія: въ немъ говорится, что избраніе Левитовъ въ особенное служеніе Господу совершилось уже послѣ смерти Аарона, т. е. въ 40 году странствованія Евреевъ въ пустынѣ (ст. 8), тогда какъ, по свидѣтельствамъ книги Числъ, оно совершилось гораздо ранѣе— именно, во второй годъ по исходѣ Евреевъ изъ Египта, послѣ Синайскаго законодательства и созданія скиніи (Числ. 3, 5—10. 11 — 12. 14 — 15). Потомъ, 3) здѣсь говорится, что Ааронъ умеръ въ станѣ Мозеръ; между тѣмъ какъ, по свидѣтельствамъ книги Числъ, Ааронъ умеръ на горѣ Оръ (20, 22 — 29. 33, 38); а между этими двумя станами было, по исчисленію той же книги Числъ, семь становъ (33, 31—37). Тогда же поставленъ на мѣсто Аарона въ первосвященники сынъ его Елеазаръ. Наконецъ, 4) въ этомъ мѣстѣ говорится, что Евреи двинулись лагеремъ своимъ *отъ Вировѳа сыновъ Іакимлихъ*,—съ подлинника Беероѳъ—Бен-Іакана, и—пришли въ Мисадай или Мозеръ, тогда какъ, по свидѣтельству книги Числъ (33, 30), они на оборотъ, двинувшись станомъ изъ Мозера, остановились въ Бен-Іакана, а отправившись изъ Бен Іакана, остановились станомъ въ Гор-

Гидгадѣ. Столько противорѣчій и несообразностей въ этомъ мѣстѣ.

Надобно сознаться, что на первый взглядъ эти несообразности и противорѣчія прочитаннаго изъ книги Второзаконія мѣста съ прочитанными же мѣстами изъ книги Числъ поразительны и очевидны, такъ что многіе изъ прежнихъ защитниковъ неповрежденности Пятокнижія, поставленные въ большое затрудненіе, рѣшились допустить въ этомъ мѣстѣ—интерполяцію, неудачную притомъ. Но надобно также сознаться или сознать, что Пятокнижіе, какъ и всѣ Библейскія книги, требуютъ не односторонняго, подъ вліяніемъ задней преднятой мысли, а безпристрастнаго изученія, и въ этомъ случаѣ и—прибавимъ—только въ этомъ случаѣ открывается несправедливость этихъ мнимыхъ противорѣчій и несообразностей; только въ этомъ случаѣ неповрежденность и чистота священныхъ книгъ становится выше всякаго сомнѣнія, несообразности и противорѣчія исчезаютъ.

1) Говорятъ, что это мѣсто не имѣетъ отношенія къ предъидущему и послѣдующему, стоитъ безъ всякой связи съ ними и насильственно перерываетъ разсказъ. Но это значитъ—узко смотрѣть на предыдущее и послѣдующее, и за внѣшней видимой непослѣдовательностію не видѣть внутренней послѣдовательности и связи внутренняго единства смысла. Главная мысль, развивающаяся въ цѣломъ отдѣленіи, заключающемся въ 9, 10 и 11 частію главахъ, ясно выражена въ 6 ст, 9-й главы: „не за праведность твою, и не за правоту сердца твоего ты идешь наслѣдовать землю ихъ, т. е. Аммореевъ, Хеттеевъ и пр.; но за нечестіе и беззаконіе народовъ Іегова Богъ твой изгоняетъ ихъ отъ лица твоего, и дабы исполнить слово, которое съ клятвою далъ Господь отцамъ твоимъ, Аврааму, Исааку и Іакову; посему знай нынѣ, что не за праведность твою Іегова Богъ твой дастъ тебѣ наслѣдовать землю сію добрую: ибо ты народъ жестоковыйный“. Для доказательства этого законодатель напоминаетъ Евреямъ, сколько разъ раздражали они Іегову своего: „вспомни ты и не забывай, сколько ты раздражалъ Іегову Бога твоего въ пустынѣ, съ самаго того дня, какъ ты вышелъ изъ земли Египетской и до самаго пришествія вашего на мѣсто сіе вы были упорны противъ Господа“ (ст. 7), и затѣмъ перечисляетъ онъ *нѣсколько* случаевъ, когда особенно Евреи раздражали Іегову, упоминая въ особенности о тельцѣ, сдѣланномъ во время перваго пребыванія Моисея на горѣ (8—21), о ропотѣ въ Таверѣ, Массѣ

и Гатвовѣ (кратко, ст. 22), о ропотѣ на Моисея и Бога по случаю странныхъ, но ложныхъ разсказовъ соглядатаевъ, посланныхъ изъ Кадисъ—Варни для осмотра земли обѣтованной (23—29). Но, не смотря на это, не смотря на жестоковыйность народа, по которой онъ постоянно раздражалъ Іегову—Бога своего, Іегова былъ милосердъ къ народу Своему и не только щадилъ его, по молитвамъ Моисея; но еще постоянно являлъ ему знаки Своей милости: вмѣсто прежнихъ скрижалей, которыя разбилъ Моисей, увидѣвъ, по сошествіи съ горы, тельца, Онъ далъ новыя скрижали (10, 1—5); продолжая являть милости народу, Онъ не лишилъ его Первосвященника за грѣхъ Аарона, по которому, ему не суждено было войти въ землю обѣтованную, но, по смерти его, поставилъ на его мѣсто Первосвященникомъ сына его Елеазара (ст. 6—7); но когда Евреи бѣдствовали въ безводной пустынѣ, Онъ привелъ ихъ въ Іотваѳу, землю, изобилующую потоками водъ (ст. 7). по устроеніи скиніи, Онъ отдѣлилъ колѣно Левіино, чтобы носить ковчегъ завѣта Господня, предстоять предъ Господомъ, служить Ему и молиться и благословлять именемъ Его (ст. 8—9), и еще въ то время, когда Моисей былъ во второй разъ на горѣ, Онъ, Іегова, вмѣсто того, чтобы погубить людей за беззаконія, какъ хотѣлъ было, повторилъ обѣтованіе о наслѣдіи земли Ханаанской: „и сказалъ мнѣ Господь: встань, поди въ путь предъ народомъ симъ, пусть они пойдутъ и наслѣдуютъ землю, каковую я клялся отцамъ ихъ дать имъ“ (ст. 11). Итакъ, заключаетъ Моисей, чего требуетъ отъ тебя, Израиль, Іегова Богъ твой? Того только, чтобы ты боялся Іеговы, ходилъ путями Его, любилъ Его, служилъ Ему, и затѣмъ онъ увѣщеваетъ народъ не быть жестоковыйнымъ болѣе, а покоряться Богу (12 и дал.). Такова связь внутренняя подозрѣваемыхъ стиховъ въ цѣлой рѣчи Моисея, связь существенная, неразрывно соединяющая эти стихи съ предыдущимъ и послѣдующимъ. Моисей во всей этой рѣчи не держится хронологическаго порядка, а доказываетъ свою главную мысль нѣсколькими примѣрами, взятыми отрывочно. Потому связь рѣчи лишь внѣшне какъ-будто прерывается замѣтками о станахъ Еврейскихъ въ 6 и 7 стихахъ. Но о первомъ—Мозеръ упоминается потому, что тамъ умеръ Ааронъ, и тамъ Богъ явилъ новую милость Своему народу, поставивъ Первосвященникомъ сына Ааронова Елеазара, упоминается для точнѣйшаго напоминанія объ этой милости. Точно тоже должно сказать и о замѣткѣ о двухъ послѣдующихъ станахъ

(ст. 7); по видимому, безцѣльна лишь замѣтка о станѣ въ Зудгадѣ, гдѣ особеннаго ничего не случилось, что бы напоминало народу объ особой милости къ нему Іеговы, но объ этомъ станѣ упомянуто только потому, что изъ него Евреи пришли въ Іотваѳу, землю изобилующую источниками. Кажется, изъ этого можно видѣть тѣсную, внутреннюю связь подозрѣваемыхъ стиховъ съ предыдущимъ и послѣдующимъ и ихъ необходимое значеніе для раскрытія главной мысли всего отдѣленія, содержащагося въ 9, 10 и 11 главахъ.

2) Противорѣчіе разсматриваемыхъ стиховъ съ свидѣтельствами книги Числъ въ томъ, что будто здѣсь избраніе колѣна Левіина на особенное служеніе Іеговѣ при Скиніи переносится на время послѣ смерти Аарона и поставленія Первосвященникомъ сына Его Елеазара, т. е. въ 40-й годъ странствованія Евреевъ въ пустынѣ, тогда какъ по книгѣ Числъ это избраніе совершилось гораздо ранѣе—во второй годъ по исходѣ изъ Египта,—это противорѣчіе лишь мнимое, и до дѣйствительнаго противорѣчія доводятъ его лишь ложнымъ пониманіемъ и толкованіемъ этого мѣста, представляя, будто выраженіе—*во оно время отдѣли Господь племя Левіино*, относится непосредственно къ предыдущему стиху: „оттуда, т. е., изъ Мозера, гдѣ умеръ Ааронъ, Евреи отправились въ Гудгодъ, изъ Гудгода въ Іотваѳу, землю изобилующую потоками водъ, и въ это время, т. е., въ Іотваѳѣ отдѣлилъ Господь колѣно Левіино. Но такъ понимать опредѣленно выраженіе—*во оно время* здѣсь нельзя; оно здѣсь подставлено въ неопредѣленномъ значеніи и означаетъ *нѣкогда*: не опровержимое доказательство этого въ этой же самой главѣ. Она начинается такъ: *во оно время рече Господь ко мнѣ: истеши себѣ двѣ скрижали* и пр., повѣствуется, какъ Богъ, вмѣсто первыхъ, разбитыхъ скрижалей, далъ Моисею двѣ новыя; между тѣмъ, въ концѣ предшествующей главы, съ 23 ст., содержится напоминаніе Моисеево Евреямъ о томъ, какъ они раздражали Іегову въ Кадисъ-Варни, какъ хотѣлъ Іегова погубить ихъ, и какъ Моисей молился Ему о помилованіи народа своего. Если теперь 10-я глава начинается словами *во время оно*: то это выраженіе, очевидно, указываетъ не на опредѣленное время: потому что въ этомъ случаѣ написаніе вторыхъ скрижалей мы отнесли бы къ тому времени, когда народъ взбунтовался въ Кадисъ-Варни и по молитвѣ Моисея помилованъ Богомъ, что нелѣпо, такъ какъ извѣстно изъ сказаній Исхода, что вторыя скрижали вручены были

Моисею вскорѣ послѣ сокрушенія первыхъ, когда Евреи не отходили еще отъ Синая. Слѣдовательно, въ этомъ первомъ стихѣ—*во время оно* значитъ не опредѣленное время—нѣкогда и опредѣляется только другими мѣстами. Точно такое же значеніе имѣетъ это выраженіе и въ 8 ст. *во время оно отдѣли Господь* и пр., т. е., нѣкогда отдѣлилъ Господь колѣно Левіино. Что именно въ этомъ стихѣ выраженіе—*во оно время* имѣетъ значеніе „нѣкогда", показываютъ и послѣдующія слова Моисея: *во оно время отдѣли Господь племя Левіино носити ковчегъ завѣта Господня и—благословляти о имени Его до днешняго дне;* это послѣднее выраженіе показываетъ, что отъ времени избранія Левитовъ до того времени, когда Моисей говорилъ эту рѣчь, прошло много времени: ибо сказать *до днешняго дне* можно только тогда, когда протекло много времени отъ начала воспоминаемаго факта, а отъ времени смерти Аарона до самой смерти Моисея протекло лишь нѣсколько мѣсяцевъ; значитъ, если бы здѣсь *во время оно* означало время послѣ смерти Аарона и гораздо послѣ—потому что Евреи были уже на третьемъ станѣ отъ стана смерти Аарона: то Моисей, воспоминая объ этомъ, не могъ бы сказать: *благословляти о имени Его до днешняго дне*; слѣдующее выраженіе: *во время оно* означаетъ здѣсь неопредѣленное время—нѣкогда, и опредѣляется, какъ и въ первомъ стихѣ, только другими, яснѣйшими мѣстами, находящимися въ книгѣ Числъ Потомъ, въ этомъ же мѣстѣ Моисей говоритъ: *сего ради нѣсть Левитомъ части и жребія въ братіи ихъ: Господь самъ жребій ихъ, якоже рече имъ*—ст. 9. Послѣднее выраженіе, очевидно, указываетъ на другой фактъ избранія Левитовъ въ прежнее время; эти слова почти буквально переданы въ книгѣ Числъ, какъ слова Божіи къ Аарону: *и рече Господь ко Аарону: въ земли ихъ да не наслѣдиши наслѣдія и части да не будетъ тебѣ въ нихъ, яко Азъ часть твоя и наслѣдіе твое посреде сыновъ Израилевыхъ*. Очевидно, что въ приведенномъ стихѣ Второзаконія только воспоминается или указывается на этотъ стихъ книги Числъ словами: *якоже рече имъ*. Значитъ, избраніе Левитовъ, и по приведеннымъ словамъ Второзаконія, случилось еще при жизни Аарона; а слѣдующее выраженіе— *во оно время*, имѣетъ здѣсь неопредѣленное значеніе—нѣкогда, которое и поясняется приведенными словами книги Числъ. Наконецъ, на это неопредѣленное значеніе выраженія *во время оно* указываетъ составъ всей этой рѣчи Моисея. Онъ вовсе не слѣдуетъ здѣсь хронологическому

порядку въ напоминанiи Iудеямъ тѣхъ событiй, когда *они* прогнѣвляли Iегову своего и когда Онъ все-таки, не смотря на это, оказывалъ имъ знаки Своей милости; у него другой порядокъ, другая мысль, связующая факты. Оттого онъ, упомянувъ о противленiи Евреевъ Iеговѣ въ Хоривѣ или Синаѣ (9, 8), потомъ въ Кадешѣ—ст. 23, снова обращается къ обстоятельствамъ Синайскаго происшествiя, показывая милость Божiю къ народу въ дарованiи новыхъ скрижалей, потомъ упоминаетъ о другихъ милостяхъ, оказанныхъ въ избранiи Елеазара на мѣсто Аарона, въ отдѣленiи Левитовъ на службу Господу, въ приведенiи народа къ землѣ, изобилующей потоками воды, и за тѣмъ снова воспоминаетъ о Синайскихъ обстоятельствахъ (ст. 10). Чтобы совмѣстить такiя разновременныя событiя въ одной рѣчи, въ одномъ напоминанiи, очень естественно употреблять переходную частицу *нѣкогда, во время оно*: это и дѣлается въ ст. 1 и 8-й 10-й главы. Такимъ образомъ, мнимое противорѣчiе разсматриваемаго мѣста съ свидѣтельствами книги Числъ падаетъ: выраженiе *во время оно* означаетъ здѣсь нѣкогда, а не переноситъ избранiе Левитовъ во времена послѣ Аарона; когда же это (*нѣкогда*)—ясно показываютъ приведенныя изъ книги Числъ свидѣтельства, что это избранiе Левитовъ совершилось вскорѣ по устроенiи скинiи во второй годъ *по* ишествiи Евреевъ изъ Египта, когда былъ живъ и исправлялъ должность первосвященника Ааронъ.

3) Точно также—лишь мнимое, а не дѣйствительное противорѣчiе разсматриваемаго мѣста съ показанiями книги Числъ касательно мѣста смерти и погребенiя Аарона, если здѣсь говорится, что онъ умеръ въ станѣ Мозеръ (ст. 7. 6), тогда какъ въ книгѣ Числъ мѣстомъ смерти и погребенiя Аарона называется гора Оръ, а отъ Мозера до Ора полагается въ книгѣ Числъ семь становъ. Станъ Мозеръ находился тамъ же, гдѣ гора Оръ—это несомнѣнно изъ указанiй Географiи и сказанiй Пятокнижiя, которыя мы разсмотримъ нѣсколько послѣ: Мозеръ есть мѣсто или станъ при подножiи горы Оръ. Если такъ: то противорѣчiе устранено, различiе въ сказанiяхъ выходитъ только то, что въ книгѣ Числъ упоминается самая гора, на которой умеръ Ааронъ, а въ разсматриваемомъ мѣстѣ книги Второзаконiя поименованъ лагерь Мозеръ при подошвѣ горы Оръ, въ которомъ были Евреи въ то время, какъ Ааронъ умеръ на этой горѣ въ виду стана или лагеря. Что подъ именемъ стана въ горѣ Оръ разумѣется станъ не

на самой горѣ Оръ, а при подножіи ея, это ясно видно изъ показаній самой книги Числъ: *и воздвигошася отъ Кадиса и пріидоша сынове Израильтестіи, весь сонмъ въ гору Оръ. И рече Господь къ Моисею и Аарону въ горѣ Оръ у предѣлъ земли Едомли, глаголя: возми Аарона брата твоего и Елеазара сына его и возведи я на гору Оръ предъ всѣмъ сонмомъ. И сотвори Моисей, якоже повелѣ ему Господь, и возведе я на гору Оръ предъ всѣмъ сонмомъ* (Числ. 20, 22. 23. 25. 27). И въ другомъ мѣстѣ: *и воздвигошася сынове Израильтестіи отъ Кадиса и ополчишася въ горѣ Оръ близъ земли Едомли, и взыде Ааронъ жрецъ на гору Оръ повелѣніемъ Господнимъ и тамо умре* (Числ. 33, 37. 38). Очевидное дѣло, что станъ въ горѣ Оръ былъ не на самой горѣ, а при подножіи ея: иначе, чтобы значило Божіе повелѣніе возвести Аарона и Елеазара на гору Оръ предъ всѣмъ сонмомъ, если бы этотъ сонмъ самъ былъ на самой горѣ? Что бы значило сказаніе, что Ааронъ взошелъ на гору Оръ, если всѣ Израильтяне, весь станъ, были на этой горѣ? Значитъ, станъ былъ при подножіи горы Оръ, и при подножіи этой горы именно и былъ станъ Мозеръ. Итакъ, Евреи были въ Мозерѣ, когда Ааронъ умеръ на горѣ Оръ, и—вотъ въ разсматриваемыхъ мѣстахъ книги Второзаконія указывается на станъ, въ которомъ находились Евреи, когда умеръ Ааронъ, а въ книгѣ Числъ указывается самое мѣсто смерти и погребенія его—гора Оръ, рядомъ съ станомъ въ Мозерѣ. Гдѣ же тутъ противорѣчіе? Это не болѣе, какъ восполненіе одного сказанія другимъ. Но между Мозеромъ и Оромъ полагается въ книгѣ Числъ семь становъ: какъ же согласить это противорѣчіе съ сейчасъ высказаннымъ рѣшеніемъ? Это приводитъ насъ къ послѣднему изъ высказанныхъ противорѣчій разсматриваемаго мѣста съ показаніями книги Числъ вопросу о станахъ Еврейскихъ около горы Оръ, именно:

4) Въ разсматриваемомъ мѣстѣ Второзаконія говорится, что Евреи изъ Беероѳъ бен—Іакона пришли въ Мозеръ, гдѣ умеръ Ааронъ, потомъ отправились въ Гудгодъ, потомъ въ Іотваѳу (ст. 6. 7); а по книгѣ Числъ (33, 36—37), они пришли въ Мозеръ изъ Хашмоны и потомъ уже отправились въ Бене—Іакана, а оттуда въ Гудгодъ, потомъ въ Іотваѳу, а потомъ чрезъ пять становъ остановились у горы Оръ, гдѣ умеръ Ааронъ. Противорѣчіе видимое, но только именно видимое, кажущееся, а не дѣйствительное. По яснымъ указаніямъ книги Числъ Евреи не одинъ разъ въ продолженіе 40 лѣтняго

странствованія въ пустынѣ совершили путешествіе отъ границъ земли Ханаанской (изъ Фаранъ, гдѣ Калисъ-Варни) къ Чермному морю, а дважды: во второй годъ своего исхода изъ Египта они чрезъ пустыню Аравійскую дошли до Кадеша на южной границѣ земли Идумейской, въ пустынѣ Фаранъ, откуда посланы были соглядатаи (Чис. 13, 18); вслѣдствіе возмущенія здѣсь, они осуждены были Богомъ на 40-лѣтнее странствованіе и послѣ тщетнаго покушенія, вопреки запрещенію Божію, вступить въ землю Ханаанскую, должны были возвратиться назадъ—къ Чермному морю въ слѣдствіе яснаго повелѣнія Божія: *утромъ возвратитеся и воздвигнитеся вы въ пустыню, путемъ Чермнаго моря*, съ подлинника—къ Чермному морю (Числ. 14, 25). Въ первый мѣсяцъ 40-го года народъ Еврейскій снова двинулся къ землѣ Ханаанской и снова достигъ Кадеша на южной границѣ Идумейской (Числ. 20, 1); здѣсь снова было возмущеніе по случаю недостатка воды, и—за недовѣріе къ Богу Моисей и Ааронъ осуждены умереть внѣ земли обѣтованной (ст. 12). Отсюда же посланы были къ царю Идумейскому послы съ просьбою о дозволеніи пройти землю Идумейскую прямо къ границамъ западнымъ Ханаанской земли; потому что иначе нужно было обходить эту землю, чтобы дойти до западныхъ границъ Ханаана, что было довольно далеко. Но Едомляне не согласились пропустить чрезъ свою землю Евреевъ и этимъ послѣднимъ пришлось обходить землю ихъ путемъ къ Чермному морю: *и воздвигошася отъ Кадиса и пріидоша въ гору Оръ* (20, 22); *и воздвигшеся отъ Ора горы путемъ иже къ морю Чермному и обыдоша землю Едомскую и—малодушествоваша людіе на пути* (21, 4). Объ этомъ двукратномъ путешествіи отъ границъ земли Едомской изъ Кадиса по пути къ Чермному морю упоминается и въ книгѣ Второзаконія: *и воздвигшеся отъ Хорива—и пріидохомъ до Кадисъ-Варни* (1, 19); но послѣ возмущенія по случаю разсказовъ соглядатаевъ, *вы обратившеся ополчистеся въ пустыню путемъ къ Чермному морю* (ст. 40); вотъ первое возвращеніе отъ Кадиса—границъ земли Едомской. О второмъ возвращеніи говорится: *и возвратившеся*, т. е. въ 40 годъ странствованія, по новомъ возвращеніи въ Кадисъ, послѣ тщетной просьбы къ Едомлянамъ о дозволеніи пройти чрезъ ихъ землю, *воздвигохомся въ пустыню путемъ моря Чермнаго, и—обходихомъ гору Сеиръ дни многи* (2, 1). Итакъ, два раза приходилось Евреямъ быть въ Кадешѣ и два раза возвращаться; очень естественно, что при этомъ Евреи останав-

ливались большею частію на однихъ и тѣхъ же станахъ, потому что при путешествіяхъ въ пустыняхъ, гдѣ не было воды и гдѣ нарочито рыли колодцы для нея, очень естественно было останавливаться на обратномъ пути именно при готовыхъ колодцахъ. Но въ то время, какъ Евреи огибали гору Сеиръ, чтобы обойти Едомлянъ, Богъ повелѣваетъ Моисею возвратиться назадъ и пройти землю Едомлянъ, которые, испугавшись, ничего не сдѣлаютъ, только Іудеи должны переходить эту землю мирно и все покупать: *и рече Господь ко мнѣ - довлѣетъ вамъ обхождати гору сію*—Сеиръ—*возвратитеся убо къ Сѣверу, и людемъ заповѣждь глаголя: вы пройдите сквозь предѣлы братіи вашея сынов Исавовыхъ*, т. е. сквозь землю Идумейскую или Эдомскую, *и убоятся васъ и ужаснутся зѣло*—и пр. ст. 3. *И минухомъ братію свою сыны Исавовы, живущія въ Сеирѣ, и возвратившеся преидохомъ путь въ землю Моавлю*—ст. 8. Теперь мнимое противорѣчіе разсматриваемыхъ стиховъ Второзаконія съ указаніями книги Числъ касательно послѣдовательности становъ совершенно исчезаетъ; они говорятъ о двухъ различныхъ путешествіяхъ, при чемъ были одни и тѣже мѣста становъ и сходятся въ указаніяхъ своихъ на мѣсто смерти и погребенія Аарона. Отъ 30 до 36 ст. 33-й гл. книги Числъ содержится указаніе на первое возвращеніе Евреевъ по пути къ Чермному морю, изъ пустыни Фаранъ отъ Кадиса, и именно: изъ Мозера или Ора они отправились назадъ по повелѣнію Божію за возмущеніе по случаю разсказовъ соглядатаевъ; они шли изъ Мозера въ Бена-Іаканъ, оттуда въ Хор-Гидгадъ, оттуда въ Іотваѳу, и такъ далѣе—возвратились въ пустыню Синъ. Въ 40-мъ году они снова двинулись и пришли опять въ Кадешь, конечно, по тѣмъ же станамъ, только въ обратной послѣдовательности; но по случаю недозволенія пройти чрезъ землю Эдомскую снова должны были возвратиться назадъ тѣмъ же путемъ и въ той же послѣдовательности становъ изъ Кадеша къ Мозеру или Ору; Евреи шли далѣе опять чрезъ Бене-Іаканъ Хор-Гидгадъ и Іотваѳу для обхода земли Едомской; между тѣмъ, Богъ повелѣлъ Моисею возвратиться и—пройти чрезъ Едомскую землю, и—они возвратились по тѣмъ же Лагерямъ, только въ обратномъ порядкѣ, изъ Бене-Іакана въ Мозеръ или Оръ—здѣсь умеръ Ааронъ; они шли далѣе въ Гидгадъ и Іотваѳу, какъ это означено въ разсматриваемыхъ стихахъ книги Второзаконія. Значитъ, противорѣчіе въ послѣдовательности становъ исчезаетъ; исчезаетъ

и та несообразность, что между Мозеромъ и Оромъ насчитывается семь становъ: очень естественно, отъ перваго пребыванія Евреевъ въ Мозерѣ до втораго, когда умеръ Ааронъ могло быть и не семь становъ,—времени такъ много: упоминаются изъ нихъ только важнѣйшіе, на которыхъ случилось что-либо особенно замѣчательное. Итакъ, напрасно превратнымъ толкованіемъ стараются заподозрить разсматриваемые стихи 10-й гл. книги Второзаконія въ отсутствіи связи и противорѣчіяхъ съ указаніями книги Числъ: они согласны между собою, какъ скоро будемъ разсматривать ихъ въ связи съ другими мѣстами и безъ предвзятой мысли.

Объ источникахъ Пятокнижія.

Когда мы развивали задачи, какія предлагаетъ современная библейская наука при критическомъ изслѣдованіи Пятокнижія Моисеева, и относительно вопроса о происхожденіи его и цѣлости поставили первымъ вопросъ объ интерполяціяхъ въ немъ, мы замѣтили тогда, что этому вопросу суждена была болѣе значительная роль, чѣмъ какую игралъ онъ, когда только что появился, что принявъ другую форму, онъ долженъ былъ пріобрѣсть гораздо болѣе значенія въ рукахъ отрицательнаго направленія библейской исторической критики, а потому мы и предложили тогда вашему вниманію разборъ важнѣйшихъ изъ этихъ интерполяцій, какъ вопроса важнаго въ нашей наукѣ, вопроса, который принявъ иную форму, какъ мы сейчасъ замѣтили, долженъ былъ имѣть важное значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, сейчасъ же представлялся вопросъ: да почему бы только въ этихъ мѣстахъ видѣть дѣло позднѣйшей руки,—зачѣмъ такъ выдѣлять ихъ изъ цѣлаго состава книгъ, не *признаки* ли это позднѣйшаго происхожденія этихъ книгъ вообще, по крайней мѣрѣ, въ томъ видѣ ихъ, въ какомъ онѣ теперь? И вотъ, въ то время, какъ одни видѣли въ книгахъ интерполяціи, считая, кромѣ ихъ, книги подлинно Моисеевыми, другіе стали смотрѣть на эти интерполяціи именно какъ на доказательства или признаки позднѣйшаго происхожденія Пятокнижія, въ его настоящемъ видѣ. Стали искать и другихъ подтвержденій этого мнѣнія и, разумѣется, нашли ихъ довольно много. Мы познакомились съ болѣе важными изъ этихъ интерполяцій и видѣли, что лишь при задней мысли ихъ можно считать таковыми; тѣмъ менѣе еще можно считать ихъ *признаками* позднѣйшаго про-

исхожденія цѣлыхъ отдѣленій. Можетъ поразить малозначительность этихъ признаковъ для того, чтобы на основаніи ихъ выводить заключеніе о позднѣйшемъ происхожденіи Пятокнижія; но не надобно при этомъ забывать увлеченія любимой мыслью,—дѣло важное:—и еще того, что въ изысканіи ихъ лежитъ задняя мысль—чудобоязнь. Того же результата, то есть, что книги Моисеевы, въ настоящемъ ихъ видѣ, вышли не изъ рукъ самого Законодателя Евреевъ, а позднѣе, думали и думаютъ достигнуть другимъ путемъ, критическимъ разборомъ самаго состава Пятокнижія или разборомъ вопроса объ источникахъ Пятокнижія, на основаніи *признаковъ* различія этихъ источниковъ. Разборъ этотъ привелъ далеко не къ одинаковымъ результатамъ, какъ и слѣдовало ожидать, судя потому, что въ него положена была опять таки таже задняя мысль школы. Разборъ этотъ привелъ къ тремъ гипотезамъ, которыя называются Urkundenhypothese, Fragmentenhypothese и Ergänzungshypothese.

Еще древніе писатели церкви замѣчали различіе въ употребленіи божественныхъ именъ въ Пятокнижіи, а особенно въ книгѣ Бытія. Въ нѣсколькихъ цѣлыхъ отдѣленіяхъ употребляется исключительно имя Элогимъ, въ нѣсколькихъ—Іегова, въ нѣсколькихъ оба имени вмѣстѣ—Іегова—Элогимъ (а, Быт. 1. 5. 8; б, 6. 7. в, 2. 3. 4). *Элогимъ*: 19, 29—38 (исходъ Лота изъ Цоара и поселеніе на горѣ Эдомъ), 25, 1—11 (послѣдній бракъ Авраама, смерть и погребеніе) 27, 46—28, 9 (путешествіе Іакова изъ земли своей) и 50 (погребеніе Іакова и смерть Іосифа). *Іегова*—10 и 11 (родословіе, смѣшеніе языковъ и генеалогія Сима), 12 и 13 (путешествіе Авраама въ Ханаанъ и Египетъ), 24 (о Ревеккѣ, когда она стала женою Исаака), 28, 20—22 (сонъ Іакова въ Веѳилѣ) и 28 (исторія Іуды и дочерей его); въ прочихъ главахъ—оба имени, употребляются и другія: Адонай, Ел—Шаддай и проч. Замѣчая это различіе въ употребленіи именъ Божіихъ въ цѣлыхъ различныхъ отдѣленіяхъ Пятокнижія, древніе писатели объясняли это различными цѣлями писателя ихъ Моисея. Въ половинѣ прошлаго вѣка нѣкто Аструнъ, указавъ на это различіе именъ, указалъ на другое объясненіе ихъ. Онъ спросилъ—не указываетъ ли это различіе на различныя древнія записи, изъ коихъ въ одной употреблялось имя Іегова, въ другомъ Элогинъ, записи, которыми и воспользовался писатель Пятокнижія, можетъ быть, Моисей, оставивъ безъ измѣ-

ненія употребленіе въ нихъ именъ Божіихъ? Да небыло ли и другихъ, небольшихъ записей, которыми онъ пользовался и слѣды которыхъ можно бы видѣть въ нѣкоторыхъ перерывчатыхъ сказаніяхъ Пятокнижія? Свое изслѣдованіе *онъ* заключаетъ вѣроятностію предположенія, что дѣйствительно были двѣ таковыя древнія записи, довольно обширныя, и еще нѣсколько краткихъ (до 10-ти). Это предположеніе извѣстно подъ именемъ Urkundenhypothese,—предположеніе о двухъ, довольно обширныхъ, древнихъ записяхъ, различающихся разными наименованіями Божества, записей, изъ сопоставленія которыхъ составил*ось* *Пятокнижіе* и особенно книга Бытія, при содѣйствіи третьяго лица, присовокупившаго къ этимъ записямъ многое и отъ себя. Этой гипотезѣ дали ходъ особенно Михаэлисъ и Эйхгорнъ, нѣсколько видоизмѣнивъ ее. Къ нимъ пристали другіе изслѣдователи Пятокнижія и—разошлись нѣсколько въ результатахъ изслѣдованія: одни признали двѣ записи—одну съ именемъ Іегова, а другую съ именемъ Элогимъ; другіе—три, прибавивъ къ помянутымъ третью запись съ обоими именами - Іегова—Элогимъ; иные къ *нимъ* еще присовокупляли нѣсколько меньшихъ записей о частныхъ событіяхъ въ жизни патріарховъ и народа Еврейскаго. Не смотря на это различіе, гипотеза установилась.

Между тѣмъ при изслѣдованіи состава Пятокнижія съ этой точки зрѣнія замѣтили и другіе признаки отдѣльныхъ и различныхъ сказаній, какъ-то надписи надъ различными болѣе или менѣе *обширными отдѣлами* Пятокнижія, заключительныя формулы, повторенія сказаній объ одномъ и томъ же предметѣ, иногда не совсѣмъ одинаковыхъ, различія въ слогѣ сказаній, и тогда какъ *одни* развивали Urcundenhyp., другіе начали видѣть въ этихъ книгахъ не что иное, какъ позднѣйшее сопоставленіе безчисленнаго множества небольшихъ древнихъ записей, съ присовокупленіемъ изустныхъ сказаній; явилась на свѣтъ такъ называемая Fragmentenhyp. Эту гипотезу приложили уже ко всему Пятокнижію, тогда какъ первая *приложена* была по преимуществу только къ книгѣ Бытія. Защитниками этой гипотезы были по преимуществу Гартманъ и Фатеръ. Они полагали, что существовало множество частныхъ записей о главнѣйшихъ событіяхъ исторіи, по преданіямъ въ потомствѣ Авраамовомъ, и событіяхъ изъ первой исторіи Евреевъ до и при Моисеѣ; много было и изустныхъ сказаній о важнѣйшихъ изъ этихъ событій. Позднѣйшій пи-

сатель Пятокнижія собралъ въ одно эти небольшія записи и народныя преданія, сопоставилъ ихъ вмѣстѣ, какъ нашелъ, придалъ имъ необходимую связь, размѣстилъ по порядку, помѣщая и одинаковыя сказанія, но различнаго происхожденія, объ одномъ и томъ же предметѣ, сопоставилъ и не совсѣмъ одинаковыя, оставляя и заглавія таковыхъ сказаній и заключительныя формулы. Видимое дѣло, что эта гипотеза по структурѣ своей одинакова съ предшествующею, пользуется почти одинаковыми доказательствами и одинаково, только признаетъ неодинаковое съ нею количество первоначальныхъ древнихъ сказаній или записей, легшихъ въ основаніе Пятокнижія въ настоящемъ его видѣ. Не удивительно, что нашлись люди, которые сплотили эти двѣ гипотезы вмѣстѣ, признавая нѣсколько записей и различая ихъ по родамъ—по различію въ нихъ наименованій Божества. Таковъ взглядъ извѣстнаго Деветте. Впрочемъ этой Fragmentenhypothese не суждено было долго жить на свѣтѣ. Чисто механическій взглядъ этой гипотезы на составъ Пятокнижія, поверхностность признаковъ, на основаніи которыхъ такъ дробила она эти книги, подорвали кредитъ этой гипотезы, и Евальду принадлежитъ честь окончательнаго пораженія ея, послѣ котораго она уже и не вставала, и осталась только въ воспоминаніяхъ исторіи, не возбуждая уже споровъ и не имѣя себѣ защитниковъ пока. Евальдъ исторически по памятникамъ другихъ Восточныхъ народовъ показалъ, что ни надписи надъ извѣстными отдѣленіями, ни заключительныя формулы, ни повторенія сказаній объ однихъ и тѣхъ же предметахъ не могутъ быть признаками такого или другаго дѣленія книгъ на различныя записи или сказанія, такъ какъ они составляютъ особенность всей Восточной древней исторіографіи.

Но уничтоживъ своими изслѣдованіями эту Fragmentenhypothese, Евальдъ привязался къ первой указанной нами гипотезѣ о составѣ Пятокнижія. Онъ не принялъ ея въ томъ видѣ, въ какомъ развили ее Михаэлисъ и Ейхгорнъ съ своими послѣдователями, но переработалъ ее совершенно, оставивъ только основанія ея, именно—различное употребленіе Божественныхъ именъ. Его гипотеза извѣстна подъ именемъ Ergänzungshypothese. Онъ самъ нѣсколько разъ измѣнялъ и переработывалъ эту гипотезу. Онъ думаетъ, что въ основѣ Пятокнижія лежитъ древнее основное письменное сказаніе, которое онъ на основаніи Бытія 5, 1 называетъ Das Buch der Ursprünge

—„Книга началъ". Эта древняя книга, слѣды которой узнаетъ онъ по особенностямъ міросозерцанія, слогу, словоупотребленію и проч., составлена была, думаетъ онъ, изъ трехъ древнѣйшихъ еще записей, отличающихся главнымъ образомъ различіемъ употребленія помянутыхъ нами Божественныхъ именъ. Затѣмъ онъ принимаетъ, что эта Grundschrifbuch der Ursprünge постепенно была восполняема и перерабатываема въ продолженіе времени царей пророками, такъ что, наконецъ, вышло, что Пятокнижіе, прежде, чѣмъ получило настоящій видъ, перешло черезъ руки четырехъ или пяти дополнителей, а всѣхъ составителей Пятокнижія было восемь или девять. Ученый міръ подивился такой находчивости автора и назвалъ въ шутку его гипотезу Kristallisationshypothese; но не въ подробностяхъ, а въ общемъ видѣ и общей мысли гипотеза нашла себѣ нѣсколько поборниковъ. Tuch, Knöbel, Lengerke, Hupfeld, Bunsen и другіе приняли эту общую мысль о восполнителяхъ и принимаютъ ихъ сколько кто хотѣлъ и хочетъ, и—надобно сказать—всѣ разно, и надо посмотрѣть на все это множество взглядовъ, на всю эту смѣсь мнѣній, совсѣмъ несходныхъ не только во второстепенныхъ, но и въ главныхъ вопросахъ этой гипотезы, противорѣчивыхъ, запутанныхъ; это настоящее смѣшеніе языковъ, что́, впрочемъ, и естественно, потому что рѣшительныхъ прямыхъ основаній для такого дробленія нѣтъ, и потому обширное поприще открывается предположеніямъ, и мечтамъ, и личному вкусу; мало ли что кому покажется, если отрѣшиться отъ твердаго грунта исторіи и унестись на облака, хотя бы и на крыльяхъ эрудиціи. Но дѣло въ томъ, что въ общей мысли эта гипотеза все-таки принята частью серіозныхъ представителей Библейской науки и слѣдовательно подлежитъ разбору и требуетъ обсужденія, если не въ частностяхъ спорныхъ, за которыми почти нѣтъ возможности и слѣдить то въ общемъ основаніи и въ общей мысли.

Итакъ, вотъ три гипотезы о составѣ Пятокнижія, требующія разбора. Одной изъ нихъ впрочемъ, середней, Fragmentenhypothese—мы можемъ и не заниматься, такъ какъ основанія ея, какъ мы замѣтили, совсѣмъ подорваны, и она теперь почти не имѣетъ защитниковъ, а то, что сто́ило вниманія въ ней, взошло въ составъ другихъ двухъ гипотезъ. Двѣ остальныя въ общемъ основаніи своемъ сходны и разнятся только въ дальнѣйшихъ выводахъ и приложеніяхъ; а потому прежде всего нужно обратить вниманіе на это общее основаніе, что-

бы потомъ имѣть дѣло съ другими частными выводами и приложеніями. Основаніе ихъ, какъ мы замѣтили, употребленіе разныхъ Божественныхъ именъ въ цѣлыхъ отдѣленіяхъ книгъ и особенно книги Бытія. Это первое и подлежитъ нашему разсмотрѣнію. Въ этомъ различіи видятъ различныя сказанія или древнія записи, которыми пользовался позднѣйшій писатель Пятокнижія. Надобно замѣтить при этомъ, что когда разсматриваемыя гипотезы говорятъ о древнихъ записяхъ, то разумѣютъ записи не ранѣе Моисея, а позднѣйшія его, на основаніи тѣхъ мнимыхъ признаковъ позднѣйшаго времени, изъ коихъ важнѣйшіе мы разобрали при изслѣдованіяхъ интерполяцій, а главнымъ образомъ на основаніи чудобоязни; дополнителей же этихъ записей и составителей Пятокнижія въ его настоящемъ видѣ относятъ кто куда захочетъ—ко всѣмъ временамъ, начиная съ Самуила даже до плѣна Вавилонскаго, кому какъ заблагоразсудится. Основаніе же главное этихъ гипотезъ—употребленіе Божественныхъ именъ. Насколько это вѣрно или правдоподобно, можно ли изъ этого основанія выводить такое слѣдствіе—вотъ первый вопросъ, съ котораго и нужно начать дѣло изслѣдованія.

Нѣсколько словъ вообще. Само по себѣ, если смотрѣть на дѣло прямо, предположеніе, что писатель Пятокнижія, при изображеніи событій давно прошедшихъ (каковыя описаны въ книгѣ Бытія), пользовался древнѣйшими сказаніями объ этихъ событіяхъ, очень естественно и необходимо. Но дѣло не въ этомъ, а въ томъ, есть ли основаніе принимать существованіе записей, сопоставленныхъ или восполненныхъ въ позднѣйшее время. Различіе Божественныхъ именъ? Но свидѣтельствуетъ ли оно о различныхъ писателяхъ тѣхъ отдѣленій, въ которыхъ употребляется то и другое. Откуда такое мнѣніе выродилось? Слѣдя за образованіемъ и развитіемъ такого взгляда, не трудно замѣтить, что началомъ и основаніемъ его служитъ предзанятая мысль, которую, не обинуясь, и высказываютъ защитники этого взгляда. Мы знаемъ, что отрицательное направленіе критики библейской хочетъ отвергнуть происхожденіе Пятокнижія отъ Моисея и заподозрить историческую истину его содержанія собственно потому, что по ея догматическимъ предубѣжденіямъ не можетъ быть чудесъ и пророчествъ. Предзанятая мысль ея та, что Пятокнижіе не можетъ быть Моисеевымъ потому, что въ немъ повѣствуется о чудесныхъ событіяхъ; всѣ остальныя доказательства неподлинности *изы-*

скиваются собственно для оправданія только этой мысли; потому-то они такъ хрупки и произвольны, потому-то наконецъ такое разнообразіе мнѣній, сужденій и выводовъ, совсѣмъ несходныхъ, противорѣчивыхъ, что критикъ, то особенность въ чемъ нибудь. Однимъ изъ этихъ вымышленныхъ и изысканныхъ доказательствъ предзанятой мысли служитъ и различіе употребленія Божественныхъ именъ въ Пятокнижіи. Мы сказали, что эту предзанятую мысль защитники этого воззрѣнія необинуясь высказываютъ прямо и кладутъ въ основаніе своихъ изслѣдованій о Пятокнижіи. Вотъ слова Деветте, которыми онъ *начинаетъ* свое изслѣдованіе о Пятокнижіи „Поелику въ пятокнижіи описано такъ много событій противорѣчащихъ законамъ природы и предполагающихъ непосредственное дѣйствіе Божества; а для мыслящаго разума весьма сомнительно, чтобы *такія* чудеса дѣйствительно были: то естественно раждается справедливое предположеніе, что записи о нихъ не современны, и не изъ современныхъ источниковъ заимствованы, и—позднѣйшее происхожденіе этихъ книгъ должно быть доказано историко-критическимъ путемъ“. Тотъ же взглядъ въ другихъ словахъ высказываетъ и Евальдъ; тоже высказываютъ или предполагаютъ и другіе, шедшіе или идущіе этой дорогой. Уже эта зависимость отъ предзанятой мысли, отъ односторовне философскихъ догматовъ должна въ каждомъ невольно возбудить подозрѣніе и недовѣріе къ безпристрастности ея изслѣдованій и въ вѣрности выводовъ. Недовѣріе это невольно возрастаетъ, когда посмотришь, какъ главные представители этой критики далеко расходятся между собой въ рѣшеніи не только второстепенныхъ вопросовъ, но даже главныхъ, и къ какимъ противорѣчивымъ результатамъ приходятъ они, каждый въ то же время будучи увѣренъ, что правда на его сторонѣ. Даже говоримъ въ главномъ-то не могутъ сойтить, какъ это видно изъ различія выставленныхъ гипотезъ. Но обратимся къ первому основанію этихъ гипотезъ—различію въ употребленіи Божественныхъ именъ. Можетъ ли оно служить критеріемъ для раздѣленія Пятокнижія на различныя записи или сказанія, въ которыхъ писатели по своему міросозерцанію, или по преимущественной любви своей къ тому или другому наименованію Божества употребляли исключительно то или другое. Нѣтъ ли какой особой системы въ употребленіи этихъ именъ, въ слѣдствіе или по требованію которой и одинъ и тотъ же писатель долженъ былъ употреб-

лять въ разныхъ случаяхъ одно или другое изъ этихъ именъ? Для рѣшенія этого вопроса нужно прежде всего опредѣлить ихъ значеніе. Елогимъ, отъ алахъ—бояться—страшиться, означаетъ въ приложеніи къ Богу—Высшее существо, предъ которымъ должно трепетать, страшное существо. Форма множественнаго числа, при представленіи одного высшаго Существа, означаетъ полноту высшихъ Божественныхъ совершенствъ и силъ въ ихъ единствѣ. Въ приложеніи къ богамъ язычниковъ оно означало множество боговъ, такъ какъ эти боги суть не что иное, какъ обоготвореніе этихъ силъ и совершенствъ Единаго въ раздробленіи и олицетвореніе каждаго изъ нихъ порознь. Въ этомъ смыслѣ слово Елогимъ употребляется и въ Ветхомъ завѣтѣ о богахъ языческихъ. Но въ представленіи Еврея-монотеиста, которому извѣстна была вся полнота и многоразличіе этихъ Божественныхъ силъ, свойствъ и совершенствъ въ конкретномъ единствѣ Божества, и который Бога—Элогимъ представлялъ какъ безконечно великое, Всеобъемлющее, абсолютное Существо, это имя, по этимологіи даже, обозначало Божественное Существо болѣе какъ предметъ (объективный), такъ что конкретное единство личнаго, живаго Бога какъ бы заслонялось при этомъ богатствомъ и полнотою Божественныхъ силъ, совершенствъ и свойствъ. Это—Богъ въ его непостижимомъ, не описуемомъ Существѣ, неограниченномъ, или общее представленіе о Высочайшемъ Существѣ. Вотъ почему, въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ при употребленіи имени Элогимъ нужно было обозначить точнѣе личность Божества это слово вездѣ употребляется съ опредѣленнымъ указательнымъ членомъ—га—Элогимъ, Быт. 5, 22. 24. 6, 2. 4. 9. 11. 17, 18. 20, 6. 7 и др. и въ позднѣйшихъ книгахъ га—Элогимъ—обычное имя Бога, тогда какъ безчленное—Элогимъ особенно въ прозѣ чрезвычайно рѣдко употребляется.

Но истинное, полное и собственное понятіе личности Божества именно въ его отношеніяхъ къ личности человѣческой, въ его откровеніи человѣку, выражается словомъ Іегова. Слово это, происходя отъ древнѣйшаго гава (позднѣе гайя) быть, по изъясненію Самаго Іеговы Моисею Исх. 3, 14—18 означаетъ Сущій, Я-тотъ, кто есмь, былъ и буду, или Я тотъ, кто Я, или просто Я. Разбирая въ основаніи и развитіи это имя Іегова, сравнительно съ другими наименованіями Божества, надобно полагать, что названіе *Іегова* означаетъ прежде всего вполнѣ и совершенно личность—*Я*, и потомъ личность

абсолютную, *Сущій* или *Вѣчный*; но въ то же время—Вѣчный во временномъ откровеніи своемъ человѣку; слѣдовательно, означаетъ Вѣчнаго Бога во временномъ—историческомъ откровеніи своемъ человѣку, и такъ какъ это откровеніе имѣетъ цѣлью искупленіе падшаго человѣка, для чего Богъ открывался праотцамъ и патріархамъ, давалъ имъ различныя обѣтованія, съ клятвою привести ихъ въ исполненіе, и для чего Онъ заключалъ съ ними завѣты: то Іегова означаетъ, частнѣе, Бога особеннаго завѣта съ народомъ Еврейскимъ, Бога, открывающагося завѣтному народу, какъ его Богъ, какъ его Спаситель и Искупитель. Елогимъ, вѣчный—Богъ всего и всѣхъ во временномъ откровеніи своему человѣку, является какъ Іегова—Богъ завѣта, имѣющаго цѣлію искупленіе человѣчества. Принимаемое въ такомъ значеніи имя Іегова было извѣстно еще до Моисея, на что указываетъ употребленіе этого имени въ различныхъ сочетаніяхъ съ другими словами въ именахъ людей, напримѣръ: Іегеведъ—имя матери Моисея, Ахійягъ, Абійягъ и др. Съ этимъ вполнѣ согласны сказанія книги Исходъ объ откровеніи этого имени Божія. При торжественномъ призваніи Моисея къ его высокому служенію (Исх. 3), Богъ называетъ себя Богомъ патріарховъ (ст. 6), и Его повѣствователь и выше и ниже называетъ Іеговою (ст. 4. 7). Онъ обѣщаетъ и Моисею быть съ нимъ, и на вопросъ его, какъ назвать имя Пославшаго его народу—говоритъ—„*Я Сущій*; такъ иди и скажи: Я Сущій послалъ тебя", (ст. 14) и продолжаетъ: „Іегова—Сущій, Богъ отцевъ вашихъ Авраама, Исаака и Іакова послалъ" и пр. (15). Очевидно, что здѣсь слово Іегова представляется какъ уже знакомое, извѣстное и—только объясняется и, такъ сказать, узаконивается; иначе, если бы оно совсѣмъ неизвѣстно было народу, его не поняли бы и не приняли бы, еслибъ имъ извѣстно было только одно имя Бога, подъ которымъ Онъ открывался патріархамъ, и имя другое, а не Іегова.—Народъ, соотвѣтственно своимъ представленіямъ, сказалъ бы, что это не тотъ Богъ, который открывался *ихъ праотцамъ*, ибо тотъ Богъ не назывался такъ, при предположеніи, что это имя неизвѣстно было прежде. Итакъ, говоримъ, имя Іеговы, какъ Бога, было извѣстно и ранѣе Моисея, какъ личнаго Верховнаго Существа, открывавшагося патріархамъ для заключенія съ ними спасительнаго завѣта. Этому положенію противорѣчитъ, повидимому, одно мѣсто изъ книги Исх. 6, 2 и д. Богъ говоритъ Моисею, что Онъ прежде открывался

патріархамъ, какъ Эл-Шаддай—Всемогущій, а своего имени Іегова не открывалъ имъ; отсюда заключаютъ, что это время призванія Моисея есть эпоха, съ которой стало извѣстно имя Бога—Іегова. Мы видѣли, что это имя было извѣстно и прежде. Что же значатъ приведенныя слова? Въ нихъ говорится, какъ замѣчаютъ лучшіе комментаторы, то, что съ этого времени Богъ исключительно или преимущественно сталъ открываться народу, какъ Іегова, Богъ искупительнаго завѣта, тогда какъ прежде открывался Онъ не подъ этимъ только именемъ, но подъ другими, даже болѣе подъ другими. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь имя Іегова противопоставляется и сопоставляется не съ именемъ Элогимъ, но съ именемъ Ел-Шаддай, и нисколько не исключаетъ явленія Бога, какъ Іеговы. Явленія Бога, какъ Эл-Шаддая и какъ Іеговы, суть моменты явленія Элогимъ, никакъ не исключающіеся одинъ другимъ, но необходимо имѣющіе взаимное отношеніе между собою. Элогимъ, какъ Ел-Шаддай, является праотцамъ и патріархамъ, какъ Всемогущій, который, ради извѣстныхъ цѣлей, силою своего всемогущества дѣлаетъ для нихъ то, что не возможно по ходу естественному дѣлъ человѣческихъ; но и какъ Іегова является онъ патріархамъ какъ Богъ завѣта и обѣтованій объ искупленіи, до временъ Моисея, когда вмѣстѣ съ болѣе полнымъ осуществленіемъ данныхъ патріархамъ обѣтованій объ ихъ потомствѣ и при вступленіи въ полный и совершенный завѣтъ съ народомъ при Моисеѣ, Онъ хочетъ являться народу исключительно или преимущественно, какъ Іегова—Богъ завѣта и искупленія. Такимъ образомъ, въ разсматриваемомъ мѣстѣ говорится отнюдь не о первоначальномъ откровеніи Іеговы, но объ откровеніи Его съ этихъ поръ исключительно или преимущественно какъ Іеговы, тогда какъ Онъ прежде открывался и подъ другими именами. Выраженіе опредѣленное: „во имени же моемъ Іегова Я не открывался патріархамъ"—идіотизмъ Еврейской рѣчи, рѣшительное вмѣсто условнаго, исключительное вмѣсто преимущественнаго. Это такой же оборотъ, какой употребилъ Евангелистъ Іоаннъ, говоря о явленіи Духа въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ: *не у бо бѣ Духъ святъ, яко Іисусъ не у бѣ прославленъ*, хотя Духъ открывался и дѣйствовалъ и съ силою дѣйствовалъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ; рѣчь идетъ объ относительно полномъ и совершенномъ дѣйствіи Духа, а форма рѣчи исключительная. Та же и въ разсматриваемомъ выраженіи: „Я не открывался": рѣчь идетъ о преимущественномъ откровеніи съ этихъ поръ Бога, какъ

Іеговы, сравнительно съ прежнимъ временемъ. Какъ Эл-Шаддай, Всемогущій, Элогимъ открывался патріархамъ въ томъ, что Онъ Авраама, напримѣръ, дѣлаетъ отцемъ многихъ народовъ, даруетъ, сверхъ всякаго ожиданія, столѣтнему Аврааму и девяностолѣтней неплодной Саррѣ сына, умножаетъ потомство Измаила и пр. Но въ то же время, Онъ открывается имъ, какъ Господь завѣта, обѣтованій, благословеній, какъ ихъ Богъ, Богъ — Іегова, Богъ завѣта и спасенія. Мы можемъ, мы должны поэтому сказать — что откровеніе имени Божія при Моисеѣ составляетъ эпоху, съ которой Богъ въ сознаніи избраннаго народа сталъ какъ Іегова, но только не въ смыслѣ исключительномъ, а относительномъ, что съ этого времени Богъ преимущественно сталъ открываться и дѣйствовать какъ Іегова — Богъ завѣта съ избраннымъ только народомъ. Выразимъ сущность сказаннаго о значеніи разсматриваемыхъ именъ Божественныхъ и выведемъ результаты: *Елогимъ* означаетъ по преимуществу полноту Божественныхъ силъ, совершенствъ и свойствъ вообще, и выражаетъ общее понятіе о Богѣ, какъ всесовершенномъ, неограниченномъ Существѣ и личномъ. Эта Личность опредѣленнѣе выражается именемъ *Іегова*, Сущій, Вѣчный, открывающійся во времени людямъ, какъ Богъ завѣта особеннаго, обѣтованій и благословеній, и въ этомъ послѣднемъ качествѣ Онъ открывался и до Моисея Праотцамъ и Патріархамъ, а со времени Моисея и Завѣта, при немъ заключеннаго между Богомъ и народомъ, Онъ сталъ преимущественно открываться въ этомъ имени и въ этомъ качествѣ. Отсюда мы выводимъ слѣдующіе результаты: а) невозможность древнихъ записей о жизни Праотцевъ и Патріарховъ съ какимъ-либо однимъ изъ двухъ наименованій Бога — Элогимъ или Іегова, потому что откровенія подъ обоими этими именами и по обоимъ ихъ значеніямъ нераздѣльны въ жизни Праотцевъ и Патріарховъ; Богъ открывался имъ подъ обоими этими именами и въ обоихъ этихъ значеніяхъ и притомъ съ самаго древнѣйшаго времени (Быт. 4, 26). Исключительно Іеговиста и исключительно Елогиста невозможно предполагать. Имена Божественныя вообще выражаютъ то или другое воззрѣніе на отношеніе Бога къ міру или человѣку. Потому въ употребленіи ихъ, особенно въ первоначальномъ, когда первое понятіе, соединенное съ тѣмъ или другимъ именемъ, еще не утрачено, выражается особенность точки зрѣнія на Бога, въ Его откровеніяхъ — періода извѣстнаго, когда господствовало такое, а не другое воззрѣніе, или лица. Но такихъ періодовъ, когда бы исклю-

чительно Бога представляли подъ именемъ Элогимъ или Іегова, нельзя найти. Возможность поэтому записей съ тѣмъ или другимъ исключительно именемъ Божіимъ, не вѣроятна. б) Употребленіе различныхъ именъ Божественныхъ въ цѣлыхъ отдѣленіяхъ книги Бытія не можетъ быть, поэтому самому, вѣрнымъ критеріемъ для раздѣленія книги этой на различныя древнія записи, съ преимущественнымъ употребленіемъ какого-либо изъ этихъ именъ, записей, изъ которыхъ будто бы послѣ, при содѣйствіи новаго писателя, послѣ Моисея, составлена книга Бытія и послѣдующія книги, въ настоящемъ ихъ видѣ. У этого критерія нѣтъ никакого историческаго основанія, кромѣ самого различія въ употребленіи именъ, которое можетъ имѣть, и какъ сейчасъ увидимъ, имѣетъ другое основаніе, которымъ удобнѣе и естественнѣе и проще объясняется это употребленіе различныхъ именъ.

Объясненіе этого различія находится въ тѣхъ различныхъ значеніяхъ разсматриваемыхъ Божественныхъ наименованій, которыя сейчасъ указаны. Взглянемъ съ этой точки зрѣнія на книги Моисеевы и увидимъ удивительную систему въ употребленіи этихъ именъ, такую систему, при взглядѣ на которую никакъ нельзя, безъ предзанятой мысли, даже представить себѣ не только нѣсколькихъ, но даже двухъ писателей этой книги; такъ строго провесть такую систему въ этомъ отношеніи могъ только одинъ писатель, съ одной строго опредѣленной цѣлью, съ однимъ строго проведеннымъ взглядомъ, съ однимъ строго исполненнымъ планомъ книги. Какъ бы одинъ восполнитель извѣстной книги ни былъ проникнутъ духомъ этой книги, онъ всегда выдастъ себя въ чемъ-нибудь; тѣмъ удобнѣе онъ могъ бы выдать себя въ такомъ, съ перваго взгляда и не совсѣмъ примѣтномъ, предметѣ, каково употребленіе именъ Божіихъ въ Пятокнижіи. Что же мы увидимъ въ Пятокнижіи, если посмотримъ на различіе въ именахъ Божіихъ въ ней съ точки зрѣнія значенія этихъ именъ? Вообще, вотъ-что: всеобщему и частному постепенному откровенію Бога, какъ Элогимъ и какъ Іегова, соотвѣтствуетъ фактъ, что въ повѣствованіяхъ до времени призванія Моисея имена Елогимъ и Іегова употребляются попеременно, иногда оба вмѣстѣ, а съ этого времени въ повѣствованіяхъ употребляемое имя Элогимъ поставляется подлѣ него, какъ нарицательное имя, и, одинако, какъ собственное имя только тогда употребляется, когда или повѣствуется о фактахъ всеобщаго (а не теократическаго только) сознанія Божества, или

когда писатель имѣетъ въ виду устранить предположеніе, что Іегова — просто только національный Богъ Евреевъ. Въ продолженіе всего періода до Моисея, Богъ открывался только въ обѣтованіяхъ особенныхъ, какъ Іегова, который, какъ Эл-Шаддай, обладалъ силою и могуществомъ — осуществить свои обѣтованія, если бы даже силы и законы сотворенной Имъ природы и не были сами по себѣ вполнѣ достаточны для этого. Въ книгѣ Бытія имя Іегова употребляется только въ тѣхъ повѣствованіяхъ, которыя стоятъ въ какомъ-либо отношеніи съ откровеніемъ о будущемъ завѣтѣ и искупленіи, тогда какъ для выраженія всеобщихъ отношеній Божества къ міру и творенію вообще употребляется исключительно Элогимъ. Вотъ этимъ-то различіемъ въ значеніи имени Элогимъ и Іегова, которое проникаетъ повѣствованія не только книги Бытія, но всего Пятокнижія, такъ что нигдѣ оба эти имени не употребляются какъ-нибудь promiscue, и объясняется ихъ попеременное употребленіе въ книгѣ Бытія вездѣ, безъ всякихъ натяжекъ, совершенно естественно и просто. Возьмемъ, напримѣръ, для болѣе подробнаго доказательства вѣрности такого объясненія хотя первую часть книги Бытія, гл. I - XI. Въ ней встрѣчаются Элогимъ и Іегова порознь и въ одномъ отдѣленіи — вмѣстѣ. Въ повѣствованіи о твореніи міра, гл. 1—2, 3 ст. употребляется исключительно имя Элогимъ, совершенно соотвѣтственно вышеизложенному значенію этого имени: ибо твореніе есть первое и всеобщее откровеніе Божества, какъ Всесовершеннаго, Всемогущаго, фактъ всеобщаго религіознаго представленія о Богѣ. Въ слѣдующемъ отдѣленіи: 2, 4—4, 26, которое имѣетъ и особую надпись — происхожденіе неба и земли, отдѣленіи, въ которомъ содержится повѣствованіе о первоначальномъ состояніи первыхъ людей, о грѣхопаденіи, и первой исторіи человѣчества, Богъ называется въ исторіи грѣхопаденія Іегова — Элогимъ, за исключеніемъ словъ змія, который называетъ Бога просто Элогимъ (3, 1. 3. 5), а въ повѣствованіи о первой исторіи изгнаннаго изъ рая человѣка — Іегова и разъ Елогимъ (4, 1—26. 25). Уже изъ этого перваго отдѣленія видно, что по употребленіи Божественныхъ именъ нельзя различать здѣсь особыхъ записей объ этихъ событіяхъ, но что употребленіе этихъ именъ измѣняется соотвѣтственно ихъ значенію потому, какое понятіе выражается въ томъ или другомъ фактѣ. Употребленіе слова Іегова въ сопоставленіи съ Элогимъ въ исторіи грѣхопаденія изъясняется здѣсь тѣмъ, что грѣхопаденіемъ условли-

валось искупленіе и, слѣдовательно, обѣтованіе о немъ, и что Богъ завѣта и искупленія, съ самаго паденія первыхъ людей, обѣтовалъ человѣчеству искупленіе. А чтобы предохранить отъ недоразумѣнія или перетолкованія, что этотъ Іегова — другой, нежели Элогимъ, сотворившій всё, переходъ отъ послѣдняго наименованія къ первому обозначенъ двойственнымъ именемъ Бога, Іегова—Элогимъ, при вторичномъ повѣствованіи о сотвореніи человѣка и жизни его въ Едемѣ. Отсюда, совершенно сообразно дѣлу то, что изрекла Ева по рожденіи Каина, именно, что она стяжала сына при помощи Іеговы (4, 1), что Каинъ и Авель приносятъ жертву Іеговѣ (4, 3. 4), и что Іегова не только предостерегаетъ Каина отъ грѣха, но и караетъ по совершеніи братоубійства (4, 6. 9—16), и что при Еносѣ начали торжественно призывать имя Іеговы (ст. 26). Не менѣе ясно и то, что употребленіе въ 3, 1—5 и 4, 25 просто Элогимъ не указываетъ на другую запись или сказаніе, но объясняется тамъ же: въ разговорѣ змія съ женою Богъ называется просто Элогимъ, не потому одному, что здѣсь Онъ представляется только какъ Творецъ и Правитель, но и потому еще, что змій, для достиженія своей цѣли, личнаго живаго Бога хотѣлъ представить просто какъ не опредѣленное divinum. При рожденіи же Сифа Ева говоритъ, что Элогимъ даровалъ ей другое сѣмя вмѣсто Авеля, котораго убилъ Каинъ,—потому, что Каинъ и Элогимъ, человѣкъ и Богъ, здѣсь противополагаются. Употребленіе именъ, совершенно соотвѣтственное значенію ихъ, выражающемуся въ описываемыхъ фактахъ.

Возьмемъ слѣдующее отдѣленіе — Толедотъ Адамъ или книга Бытія Адамова (5, 1—6, 8). Въ родословной таблицѣ Праотцевъ встрѣчается Элогимъ три раза (1. 22. 24) и Іегова одинъ разъ (29), опять совершенно соотвѣтственно значеніямъ этихъ именъ и описываемымъ фактамъ: въ ст. 1 указывается на сотвореніе человѣка Богомъ—фактъ общаго откровенія Божества—Элогимъ, въ ст. 22 и 24 противопоставленіе міра и Бога требуетъ того же наименованія и—оно дѣйствительно употребляется, а въ 29 ст., при упоминаніи о Ноѣ, опять слово Іегова, который долженъ былъ вступить и вступилъ въ новый завѣтъ съ нимъ по потопѣ, и дѣломъ милости Котораго было избавленіе одного Ноя. Предоставляю вамъ самимъ прослѣдить съ этой мыслью о Божественныхъ именахъ книгу Бытія и прочія и—вы удобно объясните это различіе въ упо-

требленіи ихъ, не прибѣгая ни къ какимъ гипотезамъ, а мы обратимся къ другимъ признакамъ дѣленія этихъ книгъ, по разсматриваемымъ гипотезамъ.

Различіе въ употребленіи Божественныхъ именъ въ цѣлыхъ отдѣленіяхъ Пятокнижія—общее и главное основаніе разсматриваемыхъ гипотезъ о составѣ и источникахъ этихъ книгъ, но не единственное. Болѣе важныя другія основанія или признаки дѣленія Пятокнижія на разныя древнія записи и послѣдующія дополненія, Ergänzungen, слѣдующіе: а) разности въ воззрѣніяхъ повѣствованій на одни и тѣ же событія, лица и предметы, разности, доходящія иногда до противорѣчій, и б) проистекающія частію изъ этихъ же разностей разности въ словоупотребленіи или вообще въ стилѣ и структурѣ языка. Эти особенности намъ и слѣдуетъ теперь разсмотрѣть. Само собою разумѣется, что и здѣсь мы не можемъ пускаться въ частности и подробности, а ограничимся лишь болѣе общимъ разсмотрѣніемъ ихъ, и потомъ,—что не будемъ слѣдить съ этой точки зрѣнія шагъ за шагомъ за всѣми сказаніями, а выберемъ лишь болѣе важные и болѣе указываемые примѣры таковыхъ особенностей изъ книги Бытія, обращающей на себя особенное вниманіе со стороны своего состава въ приложеніи къ ней разбираемыхъ гипотезъ.

Прежде всего, опять нѣсколько словъ вообще объ этихъ особенностяхъ. Вся аргументація, основанная на этихъ особенностяхъ, еще менѣе имѣетъ самостоятельности, чѣмъ аргументація, основанная на различіи употребленія Божественныхъ именъ, уже и потому, что первая вполнѣ зависитъ отъ послѣдней. Въ этомъ различіи употребленія Божественныхъ именъ видятъ различныя записи; естественно, поэтому, искать и особенности воззрѣній въ нихъ, какъ различныхъ, и особенностей въ словоупотребленіи; стали изыскивать ихъ *съ этой* точки зрѣнія и съ этой цѣлью, и—мудрено ли, что, имѣя предзанятую мысль, нѣкоторыя необходимыя особенности, выражавшіяся при описаніи особенныхъ откровеній Божества міру и человѣку, возвели на степень разностей и довели ихъ до противорѣчія. Какъ довели—это другой вопросъ. Общее положеніе касательно особенности воззрѣній въ разныхъ древнихъ записяхъ на одинъ и тотъ же предметъ таково: древнѣйшая запись (а надобно замѣтить, что въ Ergänzungshypothese древнѣйшею записью считается запись съ употребленіемъ имени Божественнаго Элогимъ, запись съ употребленіемъ имени Іегова нѣсколько позднѣе, потомъ предполагается еще

позднѣйшій Іеговистъ—дополнитель, и еще позднѣйшій и т. д., сколько кому заблагоразсудилось изыскать таковыхъ дополнителей), Grundschrift, въ общемъ возрѣніи на древность представляетъ ее - эту древность - болѣе безыскуственно, и въ нравственномъ и житейскомъ отношеніи болѣе просто и, такъ сказать, непосредственно и совершенно, чѣмъ болѣе позднія записи, напримѣръ, Іеговиста, каковое различіе, говорятъ, и можно замѣчать въ отдѣленіяхъ съ помянутыми именами Божественными. Это общее положеніе, если бы оно даже доказано было въ подробности и основательно, въ своей общности теряетъ свою силу уже отъ того, что эти особенности выставлены при помощи искуственнаго раздробленія всего повѣствованія въ его полнотѣ и цѣлости; различіе записей, на основаніи различія Божественныхъ именъ, представляется при этомъ уже доказаннымъ и, слѣдовательно, является предзанятою мыслію, при которой нельзя ожидать безпристрастія. А насколько оно основательно и безпристрастно въ подробностяхъ, это мы сей часъ увидимъ.

Въ отношеніи къ особенностямъ словоупотребленія или стиля вообще—общее положеніе таково: древнѣйшая запись, или Grundschrift, отличается широтой, обстоятельностью, по мѣстамъ растянутостію, повтореніемъ и обиліемъ словъ, а у дополнителей нѣтъ этой широты и нѣкоторой растянутости, и повторенія фразъ, и обилія словъ. Это положеніе, по сознанію самихъ развивавшихъ его, относится далеко не ко всѣмъ повѣствованіямъ, а мы прибавимъ нерѣшительно, слишкомъ субъективно и ослабляется въ своей силѣ разными ограниченіями и уступками самихъ развивавшихъ его, въ родѣ того, напримѣръ, что рѣчь въ послѣдней части книги Бытія—по большей части, по ихъ мнѣнію, принадлежащей Іеговисту-дополнителю, растянутѣе, полнѣе и текучѣе, чѣмъ въ началѣ, или, напримѣръ, что и дополнитель нерѣдко допускаетъ повторенія и обиліе въ словахъ, не говоря уже о томъ, что это общее положеніе ослабляется различіями и противорѣчіями въ подробностяхъ его приложенія.

Точно то же и еще болѣе должно сказать и о томъ положеніи, что Grundschrift и Ergänzungen имѣютъ свои любимыя выраженія, извѣстный опредѣленный кругъ оборотовъ, образовъ и фразъ, что вытекаетъ изъ разности того и другаго воззрѣній. Это можно сказать именно только съ предзанятою мыслію о не одномъ писателѣ, а между тѣмъ эта особенность во фразахъ, оборотахъ, выраженіяхъ и словахъ, весьма есте-

ственно объясняется, если предположить и одного писателя всѣхъ этихъ повѣствованій, употреблявшаго, соотвѣтственно своему воззрѣнію на откровеніе Божества, разныя Божественныя имена и—объясняется именно этимъ же особеннымъ воззрѣніемъ его на откровеніе Божества, выраженнымъ разными именами Божества. Дѣло въ томъ: когда писатель выражаетъ различными наименованіями Божества различное отношеніе его къ міру, человѣчеству и Патріархамъ въ особенности, слѣдовательно, выражаетъ различныя стороны откровенія Божества и сознанія этихъ откровеній въ раздѣльности: то можно ожидать, да и нельзя не ожидать, что въ тѣхъ повѣствованіяхъ, гдѣ, напримѣръ, онъ говоритъ о всеобщемъ откровеніи Бога—Элогимъ, есть особенности и въ воззрѣніи и въ выраженіи, которыхъ въ повѣствованіяхъ объ особенномъ отношеніи Бога къ Патріархамъ, выражаемомъ въ имени Іегова—нѣтъ, и на оборотъ. Сила доказательства въ этой аргументаціи, основанной на различіи словоупотребленія. была бы для защитниковъ разсматриваемыхъ гипотезъ только въ томъ случаѣ, какъ справедливо замѣчаетъ одинъ изъ умѣреннѣйшихъ защитниковъ ихъ, если бы любимые особенные обороты и слова были и въ тѣхъ отдѣленіяхъ—съ наименованіемъ, напримѣръ, Элогимъ и для тѣхъ предметовъ и идей, которыя не чужды и отдѣленіямъ—съ наименованіемъ Іегова, а они выражались бы здѣсь особыми другими словами и оборотами. Но изъ всѣхъ особенныхъ словъ и оборотовъ, встрѣчающихся въ томъ или другомъ повѣствованіяхъ, тотъ же умѣренный защитникъ гипотезъ, о которомъ мы сейчасъ упомянули, находитъ только *восемь* счетомъ. Но а) на такую малость не слѣдовало бы и обращать вниманія, чтобы выводить изъ нея такіе великіе результаты, тѣмъ болѣе, что отъ многоразличнѣйшихъ причинъ зависятъ форма оборотовъ и употребленіе словъ, а не отъ одного только общаго міросозерцанія, а *б)* и эти восемь словъ и оборотовъ, по изслѣдованіямъ апологетовъ, оказываются не состоятельными для доказательства существованія разныхъ записей. Дѣло все въ томъ, что вся эта аргументація держится на высказанной уже нами предзанятой мысли—о разныхъ записяхъ; потому-то вся она по большей части такъ мелочна, хрупка и не устойчива, если отказаться отъ этой мысли, какъ вѣроятной. Но обратимся къ частностямъ.

Первый опытъ приложенія показанныхъ общихъ положеній объ особенностяхъ въ разныхъ записяхъ воззрѣній, стиля и

словоупотребленія дѣлаютъ надъ первыми же двумя главами книги Бытія, въ которыхъ описывается исторія творенія міра и человѣка, и изъ коихъ въ первой употребляется Элогимъ, во второй Iегова Элогимъ, и въ которыхъ, поэтому, какъ мы замѣчали, видятъ доказательство разности древнихъ записей, или, выражаясь ихъ фразами, Елогиста и Iеговиста—дополнителя. Здѣсь, во 2-й главѣ содержится также повѣствованіе о твореніи не только человѣка, но и природы и животныхъ, и повѣствованіе во многомъ, отличное отъ того общаго повѣствованія о твореніи міра и человѣка, какое содержится въ первой главѣ, и притомъ повѣствованіе съ именемъ Божества—Iегова Элогимъ, тогда какъ въ первой главѣ просто Элогимъ. И говорятъ, что это—*другое* повѣствованіе о твореніи міра и человѣка, съ *другимъ* особеннымъ, отличнымъ отъ перваго воззрѣніемъ, даже противорѣчащимъ первому во многомъ, съ *другимъ* слогомъ и словоупотребленіемъ,—вѣрный знакъ, что это другая запись, другое повѣствованіе, основанное на другомъ преданіи. Посмотримъ же, какъ проводится или выводится изъ подробностей эта мысль. Вопросъ главный, значитъ, здѣсь тотъ: другое ли, второе ли это самостоятельное, независимое отъ перваго повѣствованіе о происхожденіи міра, основанное на другомъ преданіи, и только внѣшне съ нимъ сопоставленное, или та же это первоисторія міра и человѣка, особенно представленная тѣмъ же писателемъ, имѣющая необходимую внутреннюю связь съ той первой исторіей?

Въ пользу перваго взгляда и противъ втораго поставляютъ на видъ - особую надпись надъ этимъ вторымъ повѣствованіемъ и различіе въ содержаніи повѣствованія. Что касается надписи: то сама по себѣ она указываетъ только на начало новаго отдѣленія въ повѣствованіи, но отнюдь не новаго, самостоятельнаго, особою рукою написаннаго повѣствованія, не имѣющаго связи съ предшествующимъ, а только сопоставленнаго послѣ съ нимъ. Ибо изъ того, что подобная надпись: *элле толедотъ* находится во многихъ мѣстахъ этой книги, именно въ главныхъ пунктахъ повѣствованія, гдѣ начинается новая эпоха или новое родословіе или описаніе жизни новаго Патріарха, послѣ смерти отца его, совершенно не слѣдуетъ того, чтобы вслѣдъ за этой надписью всегда помѣщалось совсѣмъ новое, самостоятельное повѣствованіе другаго, отличнаго отъ прежнихъ писателя, а слѣдуетъ только то, что отсюда начинается новый отдѣлъ повѣствованія, что въ разсматриваемомъ, напримѣръ, мѣстѣ этой надписью оканчивается

первое главное отдѣленіе исторіи сотвореннаго міра, и предшествующее цѣлостное, замкнутое, оконченное повѣствованіе о твореніи міра, какъ основоположеніе всякаго развитія и всякой исторіи, поставлено во главу цѣлой книги. Впрочемъ, и самъ Евальдъ не видитъ въ подобныхъ надписяхъ силы доказательства для раздѣленія книги на отдѣльныя повѣствованія или записи, такъ какъ подобныя надписи надъ отдѣльными частями повѣствованій были въ обычаѣ всей древней Восточной исторіографіи. Еще менѣе говоритъ *содержаніе* этой надписи за особое, независимое отъ предшествующаго повѣствованіе о твореніи. Какъ бы ни переводили фразу— *элле толедотъ*— „сіи порожденія“, „сія книга“, „сіе родословіе“ и пр., и какъ бы ни прикладывали эту фразу къ послѣдующей исторіи, ни въ какомъ случаѣ она—эта надпись—не исключаетъ предшествующаго повѣствованія о твореніи, а напротивъ, вся вполнѣ она необходимо предполагаетъ другое повѣствованіе о твореніи міра, происхожденіи неба и земли, какъ необходимое основаніе, безъ котораго не возможна никакая повѣсть о дальнѣйшей исторіи, потому что таковая повѣсть не имѣла бы начала и необходимаго основанія, на которомъ бы можно было ее построить. Какъ явились небо и земля - вотъ при этомъ повѣствованіи первый вопросъ, и никакая космогонія не можетъ оставить ее безъ отвѣта. Предполагать самостоятельную космогонію безъ начала—странно. Нѣтъ въ этой второй исторіи никакого сказанія о сотвореніи ни свѣта, ни тверди, ни суши со всей ея красотой, ни моря со всѣмъ, что въ немъ, ни свѣтилъ—поистинѣ странное повѣствованіе, странная космогонія, если считать ее самостоятельной, отдѣльной отъ предшествующаго повѣствованія. Но отъ того, чего нѣтъ, обратимся къ тому, что есть.

а) Указываютъ на разность изображенія творенія въ этомъ второмъ повѣствованіи, разность, доходящую будто бы до противорѣчія первому повѣствованію о твореніи міра и человѣка; эта разность, доходящая до противорѣчія, состоитъ частію въ повѣствованіи о порядкѣ и послѣдовательности творенія, частію въ особенности изображенія происхожденія различныхъ предметовъ. Здѣсь прямо, напримѣръ, повѣствуется, что царство растительное и царство животныхъ сотворено уже послѣ человѣка, тогда какъ по первому повѣствованію--это на оборотъ, да и должно быть на оборотъ; повѣствованіе о порядкѣ или послѣдовательности творенія въ этомъ второмъ сказаніи

противорѣчитъ первому повѣствованію и само по себѣ несправедливо. Но эта разность, доходящая до противорѣчія, основывается единственно на несправедливомъ и не состоятельномъ предположеніи, будто соединительная частица, которой начинаются стихи повѣствованія, выражаетъ порядокъ происхожденія твореній *по времени*, тогда какъ все расположеніе повѣствованія указываетъ на то, что здѣсь послѣдовательность твореній по мысли творенія—Darstellung des Gedankens d. Schöpfung, какъ выражается Бунзенъ. Сущность и расположеніе этого втораго повѣствованія—въ твореніи вообще, слѣдовательно; два предмета собственно здѣсь имѣются въ виду при повѣствованіи, и—въ нихъ сосредоточивается новая мысль и цѣль всего повѣствованія—приготовленіе мѣста жительства для первозданнаго человѣка (ст. 8) и созданіе первой человѣческой *четы* (ст. 18. 21). Для изображенія перваго предмета повѣствованіе обращается къ тому пункту времени всеобщаго творенія, когда еще не было царства растительнаго, и когда еще не было даже необходимыхъ условій для жизни его и развитія—дождя и заботливаго труда человѣка (ст. 5), и потомъ повѣствуетъ, какъ Творецъ Элогимъ Іегова осуществилъ оба эти условія для жизни растительнаго царства („паръ выходилъ изъ земли", ст. 6 и 7); но цѣль повѣствованія—не описаніе происхожденія растительнаго царства вообще, а приготовленія мѣста жительства человѣку; рѣчь идетъ собственно о растительномъ царствѣ въ раѣ, Едемѣ, назначенномъ для человѣка, чтобы указать тамъ ему первую дѣятельность (8—14, 15—17). Не хронологическое, а чисто логическое сопоставленіе происхожденія растительнаго царства и человѣка. Потомъ, чтобы выставить въ истинномъ свѣтѣ и развить другой предметъ повѣствованія—происхожденіе человѣческой *четы*—мужа и жены, недостаточно происхожденіе человѣка опредѣлить только тѣмъ, что Богъ образовалъ тѣло его изъ земли и вдунулъ въ него дыханіе жизни и человѣкъ сталъ живъ (ст. 7), но нужно было выставить также въ ясномъ свѣтѣ и отношеніе взаимное между ними, что это за *два* новыхъ созданія явилось на землѣ. Повѣствователь для этого обращается ко времени творенія животнаго царства, чтобы показать, что здѣсь не нашлось для человѣка помощницы по нему, и—она сотворена была отъ плоти его и отъ костей его (ст. 18—24). Опять чисто логическое сопоставленіе происхожденія животнаго царства и человѣка, а отнюдь не сопоставленіе по времени, какъ будто животное

царство вообще явилось послѣ созданія человѣка. О разностяхъ, доходящихъ до противорѣчія первому повѣствованію въ разсматриваемомъ повѣствованіи, значитъ, не можетъ быть и рѣчи.

Еще менѣе существуютъ таковыя разности въ повѣствованіи относительно способа или образа созданія нѣкоторыхъ предметовъ. Если въ 5 и 6 стт. появленіе растительнаго царства поставляется въ исключительную зависимость отъ дождя и пара, выходящаго изъ земли, и, слѣдовательно, предполагается прежде сухость земли: то это вполнѣ согласуется съ повѣствованіемъ первымъ о твореніи (1, 10—12), по которому Богъ послѣ того, какъ явилась суша, повелѣлъ землѣ произвести растенія. Равнымъ образомъ, если по этому второму повѣствованію Богъ создалъ человѣка и животныхъ изъ земли (ст. 7 и 19): это ни сколько не стоитъ въ противорѣчіи съ первымъ повѣствованіемъ о происхожденіи животныхъ и человѣка, гдѣ о матеріи, изъ которой Богъ создалъ ихъ, вовсе нѣтъ рѣчи. Равнымъ образомъ, наконецъ, если въ первомъ повѣствованіи первому человѣку указаны въ пищу всякая трава сѣменная и всякое древо плодовитое (1, 29): это не стоитъ ни сколько въ противорѣчіи съ Божественною заповѣдью, о которой говорится во второмъ повѣствованіи—„ѣсть отъ всякаго древа, кромѣ древа познанія добра и зла“ (2, 16—17), потому что этимъ не исключается позволеніе ѣсть отъ всякой травы сѣменной и отъ всякаго древа плодоноснаго; одно только запрещено, и упоминается объ этомъ запрещеніи потому собственно, что сейчасъ же будетъ описываться жизнь первой четы въ Едемѣ, и—преступленіе заповѣди Божіей объ этомъ деревѣ. Гдѣ же тутъ, говоря серьезно, разности и особенности, доходящія до противорѣчія съ первымъ повѣствованіемъ? Это только болѣе подробное сказаніе о происхожденіи человѣческой четы и о первой жизни ея въ раю, какъ переходъ къ дальнѣйшей исторіи человѣчества, сказаніе, сопоставленное въ логической, а не хронологической связи съ происхожденіемъ царствъ растительнаго и животнаго, сказаніе, восполняющее то первое повѣствованіе о четѣ.

Изъ особенной цѣли и намѣренія этого повѣствованія объясняется нѣкоторая особенность и въ способѣ повѣствованія и даже словоупотребленіи, сравнительно съ предшествующимъ повѣствованіемъ, которыми оба они нѣсколько отличаются одно отъ другаго. Когда здѣсь рѣчь идетъ о томъ, чтобы опредѣлить и выставить обстоятельнѣе условія и основоположенія

перваго историческаго развитія владыки земли—человѣка, естественно, что строй повѣствованія долженъ отличаться отъ простаго, но возвышеннаго и величественнаго параллелизма въ повѣствованіи о всеобщемъ твореніи міра, и для обозначенія другихъ, болѣе частныхъ и опредѣлительныхъ понятій должны быть употреблены иные слова и обороты. Такимъ образомъ, напримѣръ, вмѣсто *бара*—творить, употребляется *яцар*—образовать, давать форму опредѣленную, потому что рѣчь здѣсь идетъ собственно о томъ способѣ или образѣ, какъ Богъ изъ готоваго уже вещества образовалъ или произвелъ все животное царство и человѣка, объ особенностяхъ ихъ натуры сравнительно съ другими тварями, а для выраженія этого понятія не пригодно слово *бара*— творилъ изъ ничего, а *аса*—производилъ, которое вообще вмѣсто *бара* и *яцар*, употребляется и въ томъ и въ другомъ повѣствованіи. Точно также легко объясняются и нѣкоторыя другія особенности словоупотребленія, рѣшительно безъ нужды прибѣгать къ какимъ—либо измышленнымъ гипотезамъ о разныхъ записяхъ, а просто,—имѣя въ виду лишь всеобщность и особенность откровеній Божества и происходящую отсюда особенность изображенія этихъ откровеній.

Если по всему этому ни особенности въ воззрѣніи, ни особенности въ языкѣ и словоупотребленіи въ обоихъ повѣствованіяхъ ни коимъ образомъ не побуждаютъ предполагать и видѣть въ каждомъ изъ этихъ повѣствованій особенныхъ самостоятельныхъ записей—различныхъ рукъ, сопоставленныхъ въ послѣдствіи вмѣстѣ: то, напротивъ, кромѣ уже сказаннаго о необходимой взаимной связи обоихъ повѣствованій, одно изъ нихъ совершенно не можетъ быть безъ другаго и одно предполагаетъ другое; кромѣ этого, самая надпись втораго повѣствованія даетъ несомнѣнное свидѣтельство о единствѣ писателя того и другаго повѣствованій, частію словами—*элле толедотъ*— „сіи порожденія“ или „сія книга бытія“, такъ какъ подобныя надписи, часто встрѣчающіяся въ книгѣ Бытія,—въ обычаѣ древней Восточной исторіографіи, частію—соединеніемъ обоихъ главныхъ именъ Божественныхъ Іегова—Элогимъ, такъ какъ такое сочетаніе, съ одной стороны указываетъ на повѣствованіе предшествующее, съ другой,—соединяетъ послѣдующую исторію или повѣствованіе о твореніи міра съ предшествующею, и, наконецъ, служитъ внятнымъ переходомъ къ повѣствованію о послѣдующемъ откровеніи Бога—Элогимъ подъ именемъ Іегова. По всему этому, кажет-

ся намъ, лишь предзанятая мысль только можетъ видѣть сопоставленіе разныхъ сказаній о твореніи въ этихъ двухъ повѣствованіяхъ или Grundschrift и дополненія; тогда какъ и различное употребленіе Божественныхъ именъ въ этихъ повѣствованіяхъ и происходящія отсюда особенности въ образѣ повѣствованія и словоупотребленіи весьма удобно, безъ всякой натяжки, объясняются и безъ подобныхъ гипотезъ, при предположеніи одного писателя, строго проводящаго до подробностей свой опредѣленный планъ.

Дробленіе 3-й, 4-й и 5-й глл. по разбираемымъ началамъ разсматриваемыхъ гипотезъ уже слишкомъ мелочно и придирчиво, основано большею частію на фразеологіи, и притомъ противорѣчиво. Пропуская ихъ, мы остановимся на повѣствованіи о потопѣ—6, 1—9, 29,—съ точки зрѣнія дѣленія этого повѣствованія на разныя записи (Urkunden) по разбираемымъ началамъ разсматриваемыхъ гипотезъ.

Въ повѣствованіяхъ о потопѣ сторонники этихъ гипотезъ видятъ опять будто бы ясное доказательство своего взгляда на разность древнихъ записей, сопоставленныхъ послѣ въ одно повѣствованіе, или—Grundschrift Элогиста и дополненія позднѣйшія Іеговиста, потому что здѣсь, говорятъ, опять ясно видны и противорѣчивыя особенности обоихъ сказаній и особенности въ воззрѣніи на событіе и особенности въ языкѣ.

Первое, что останавливаетъ вниманіе при разборѣ дѣленія этого повѣствованія по разбираемымъ началамъ гипотезъ, это то нѣсколько странное обстоятельство, хотя и не единственное въ этомъ случаѣ, что провозглашая очевидность въ этомъ повѣствованіи сопоставленія разныхъ записей или Grundschrift и дополнителей, сторонники этого взгляда не могутъ вполнѣ сойтись въ томъ, что именно принадлежитъ Элогисту, что Іеговисту и—различные изслѣдователи приписываютъ той и другой записи нѣсколько различныя отдѣленія; а изъ этого различія необходимо порождается другое въ болѣе общемъ положеніи, именно: одни говорятъ, что повѣствованіе Элогиста—есть повѣствованіе болѣе обстоятельное и законченное само по себѣ, а повѣствованіе Іеговиста присовокупляетъ къ нему только нѣкоторыя параллели въ главныхъ моментахъ изображенія событія; другіе же, напротивъ, утверждаютъ, что повѣствованіе Іеговиста представляетъ болѣе полное и связное цѣлое повѣствованіе, которое во всѣхъ главныхъ моментахъ преданія—побужденіи, теченіи и слѣдствіяхъ катастрофы восполняетъ Grundschrift съ позднѣйшей точки зрѣнія. Что же

дѣлать,—противорѣчія не избѣжны, когда начала сужденія шатки.

Оставимъ эти противорѣчивые взгляды на частности и посмотримъ на то, въ чемъ они болѣе единогласны. Болѣе согласны они въ томъ, что Іеговисту—дополнителю принадлежатъ въ этомъ повѣствованіи слѣдующія отдѣленія: 7, 1—10. 12, 16—17. 23. 8, 1. 2. 3. 4. 6—12. 20—22. 9, 18—27. Если сначала мы обратимся къ вопросу объ относительной обстоятельности и цѣльности этихъ сказаній по представленному раздѣленію ихъ на записи: то замѣтимъ, что повѣствованіе Іеговиста ничего не говоритъ о постройкѣ ковчега, о времени потопа, упоминаетъ только то, что онъ насталъ въ 7 день послѣ Божественнаго откровенія Ною (7, 4—10), что дождь шелъ 40 сутокъ (12—17), что потомъ Богъ вѣтеръ послалъ на землю, и пересталъ дождь, и убыла вода, такъ что ковчегъ остановился на горахъ Араратскихъ (8, 1—4), что Ной выпустилъ изъ ковчега сначала ворона, потомъ голубя (6—12), и потомъ, не упоминаетъ о выходѣ его изъ ковчега, что онъ устроилъ алтарь, принесъ Богу благодарственную жертву, и получилъ обѣтованіе и знаменіе, что потопа болѣе не будетъ уже на землѣ (20—22), къ чему присовокупляется повѣствованіе о виноградникѣ Ноя и поступкѣ его дѣтей, когда онъ испилъ вина (9, 18 - 27). Все это повѣствованіе Іеговиста, очевидно, не можетъ быть названо ни въ какомъ отношеніи и связнымъ цѣлымъ. Въ тоже время выдѣленное такимъ насильственнымъ образомъ повѣствованіе Элогиста было бы отрывочнымъ и безсвязнымъ описаніемъ этого событія; въ немъ не было бы повѣствованія даже о времени этого событія; насильственнымъ выдѣленіемъ сказанія о жертвѣ Ноя прерывалась бы связь сказанія о благословеніи Ноя; потому что благословеніе Ноя и заключеніе съ нимъ завѣта необходимо предполагаютъ жертву Ноя и ея благосклонное принятіе Богомъ. Да и мало ли бы открылось недостатковъ и несовершенствъ въ этихъ сказаніяхъ, если ихъ такъ насильственно разорвать одно отъ другаго! Да есть ли для этого достаточныя основанія, кромѣ недостаточнаго—употребленія разныхъ Божественныхъ именъ, что, какъ мы видѣли, имѣетъ совсѣмъ другое болѣе глубокое основаніе, чѣмъ гипотеза о разныхъ записяхъ? Но между этими различаемыми сказаніями, говорятъ, опять есть разности, доходящія до противорѣчія. Опять общее положеніе, что въ древнѣйшей записи – Grundschrift-ѣ всѣ нравственно-религіозные моменты

событія представлены въ общности, тогда какъ въ повѣствованіи Іеговиста все гораздо ограниченнѣе, такъ сказать сдержаннѣе, съ болѣе рефлектирующимъ взглядомъ на сущность дѣла и условія дѣйствительности. Въ чемъ же это выразилось? Вотъ въ чемъ: а) по первому повѣствованію—растлѣніе было по всей землѣ и простиралось не только на людей, но и на звѣрей и на всякое живое созданіе и на всю землю (6, 11. 12), тогда какъ по второму повѣствованію, растлѣніе было только между людьми, но растлѣніе совершенное, если можно такъ выразиться, растлѣніе сердца и мысли и растлѣніе отъ юности (6, 5 ср. 8, 21). Но если по второму повѣствованію только люди были растлѣнны, то почему же истреблены и всѣ животныя? Почему раскаивается Богъ, что Онъ сотворилъ не только людей, но и животныхъ (6, 7)? И если по первому повѣствованію вся земля растлилась, потому что *всяка плоть растли путь свой*: то основаніе этого не лежитъ ли именно въ томъ, что растлѣніе вышло отъ человѣка? Разности, доходящей до противорѣчія, думаемъ, здѣсь нѣтъ: во второмъ повѣствованіи указывается только виновникъ растлѣнія человѣкъ, тогда какъ въ первомъ рѣчь идетъ о распространеніи растлѣнія на все земное твореніе живое, потому что человѣкъ, поставленный господиномъ земли, растлилъ своимъ паденіемъ и землю. Это—то же, что—*проклята земля въ дѣлѣхъ твоихъ* и—*вся тварь воздыхаетъ* съ падшимъ человѣкомъ Именно растлѣніе всей земли предполагаетъ исторію паденія, описанную въ третьей главѣ и притомъ Іеговистомъ, а здѣсь объ этомъ говоритъ Элогистъ, и, такимъ образомъ, оказывается еще странность въ томъ, что въ основаніи древнѣйшей записи—Grundschrift'ѣ лежитъ сказаніе записи позднѣйшей—Іеговиста—дополнителя, и—думаемъ, что это частное обстоятельство сильно говоритъ не въ пользу этихъ разбираемыхъ гипотезъ вообще. б) Спасаются отъ потопа, по первому повѣствованію, кромѣ Ноя, по парѣ всякой живой сотворенной плоти (6, 19. 20), по второму повѣствованію—не всѣ роды звѣрей, а только скотъ, то есть, домашній (7, 8). Но это значитъ уже вовсе привязываться только къ фразѣ при совершенномъ единствѣ общаго воззрѣнія и—возбуждать мелочный вопросъ—откуда же, по повѣствованію Іеговиста, должны были взяться звѣри послѣ потопа? Вѣдь о новомъ твореніи ихъ послѣ потопа онъ не говоритъ самъ-же ничего. Случился обычный оборотъ рѣчи—часть употреблена вмѣсто цѣлаго, и—ставятъ это, какъ различіе повѣствованія, дохо-

дящее до противорѣчія съ другимъ, гдѣ нѣтъ такого оборота, а цѣлое обозначается какъ цѣлое, и—ставятъ серьезно, между тѣмъ какъ должно быть извѣстно изъ книгъ же Библейскихъ, что у одного и того же писателя подобные двоякаго рода обороты выраженія объ одномъ и томъ же предметѣ употребляются часто особенно при перечисленіяхъ чего-нибудь, одинъ разъ перечисляется все, другой разъ менѣе, и части поставляются вмѣсто цѣлаго. в) По первому повѣствованію, возстановленіе всего послѣ потопа представляется въ формѣ благословенія и завѣта со всѣми тварями на всей землѣ (8, 17, 9, 1 и дал.); по второму оно совершается жертвою Ноя изъ спасенныхъ чистыхъ животныхъ, благоуханіемъ которой Іегова подвигнутъ былъ къ устроенію навсегда порядка природы (8, 20—22). Но можно ли побужденіе къ дѣйствію поставлять въ противорѣчіе съ самымъ дѣйствіемъ и видѣть разность, доходящую до противорѣчія въ сказаніяхъ не объ одномъ и томъ же? По истинѣ, заключаетъ Геверникъ, обозрѣвъ эти и подобныя имъ основанія къ различенію двоякаго рода сказаній въ повѣствованіи о потопѣ, по истинѣ, такую критику, которая не хочетъ или не умѣетъ различать простыхъ логическихъ категорій, не слѣдуетъ допускать до различенія источниковъ книги Бытія. Впрочемъ, будетъ о нихъ—объ этихъ разностяхъ, доходящихъ до противорѣчія. Невольно рождается вопросъ, при разборѣ этихъ мелкихъ и большею частію ничтожныхъ придирокъ, да что же въ самомъ дѣлѣ это значитъ? Предзанятая, любимая мысль—idée fixe, отвѣчаютъ, и—говорятъ правду.

Сказаніе о твореніи міра.

Пятокнижіе начинается космогоніей. Если все Пятокнижіе должно вполнѣ соотвѣтствовать и соотвѣтствуетъ тому мѣсту, которое оно занимаетъ въ исторіи раскрытія царства Божія на землѣ вообще, какъ твореніе перваго основателя Ветхозавѣтной теократіи и какъ основоположеніе этой теократіи: то все его содержаніе должно быть строго-историческое, оно должно содержать исторію, которая передъ форумомъ всякой критики должна сохранить свой строго-историческій характеръ и свою полную фактическую истинность, до частностей и подробностей. Это требованіе вполнѣ должно быть приложено и ему вполнѣ должно соотвѣтствовать и изображеніе до-

Моисеевскаго періода, такъ какъ событія этого періода составляютъ основаніе теократіи, съ которымъ оно стоитъ и падаетъ, и, въ частности, этому требованію вполнѣ должна соотвѣтствовать и космогонія теократическаго Ветхо-завѣтнаго представленія, какъ истиннаго, откровеннаго, имѣющаго именно въ этомъ, а не въ другомъ видѣ, неразрывную связь со всей послѣдующей исторіей развитія царства Божія на землѣ. Такъ должно быть, такъ и есть, конечно; но если что̀ во всей этой исторіи развитія царства Божія на землѣ не подлежитъ вполнѣ внѣшнимъ—отъ инуду заимствованнымъ доказательствамъ положительнымъ, такъ это—твореніе міра по сказанію Пятокнижія: твореніе міра есть таинство, постигаемое только вѣрой, какъ прямо высказалъ это великій Апостолъ: *вѣрою разумѣваемъ совершитися вѣкомъ глаголомъ Божіемъ, во еже отъ неявляемыхъ видимымъ быти* (Евр. 11, 2). Эта тайна, покрывающая сущность происхожденія міра и признаваемая за тайну всякой философіей, простирается нѣсколько и на сказаніе Библіи объ этой тайнѣ, на самое повѣствованіе Моисеево, какъ оно ни подробно, ни прямо и ни точно. И какъ все постигаемое вѣрою не только само по себѣ, но и въ повѣствованіяхъ о предметѣ вѣры, не вѣрующимъ, по слову того же Апостола, кажется соблазномъ и безуміемъ, такъ и сказаніе Пятокнижія, когда до этой завѣсы тайны касались грубой рукой невѣрія, служило и соблазномъ, и безуміемъ. Не то это значитъ, чтобы этотъ внѣшній покровъ тайны, это повѣствованіе о твореніи не подлежало изслѣдованію и изученію научному даже и не соединено было съ нимъ; нѣтъ, какъ сказаніе, оно подлежитъ всяческому изслѣдованію и требуетъ изслѣдованія; мы говоримъ только о томъ, что корень этого изслѣдованія долженъ быть въ вѣрѣ—въ непостижимость этой тайны, что за поднятіе и этой завѣсы тайны, самаго сказанія надобно касаться чистыми руками и —очищенной мыслью, иначе и для обладающихъ мудростію слова, но не словомъ премудрости, многое, съ чѣмъ охотно соглашается простое чувство простыхъ и что видѣло и видитъ чистое око мудрыхъ по Христѣ, покажется соблазномъ и безуміемъ. Такъ коснулся нѣкогда этой завѣсы нечистой рукой одинъ языческій мудрецъ (Цельсъ), и ему показалось соблазномъ то, что въ шесть дней Богъ сотворилъ міръ, потомъ успокоился, и онъ упрекаетъ за вѣру въ то, что Богъ, поэтому повѣствованію, какъ онъ выражается, трудится надъ міромъ, какъ работникъ въ продолженіе недѣли, и потомъ

въ послѣдній день, какъ усталый работникъ, отдыхаетъ. Вотъ чѣмъ соблазнился мудрый язычникъ! Далѣе слова мудрый въ словѣ ничего не видитъ, и слово ему кажется соблазномъ. Это слово, эта внѣшняя буква повѣствованія, когда на ней только останавливались, болѣе или менѣе соблазняли не только язычниковъ, но и христіанъ тѣхъ, которые, останавливаясь на буквѣ и, находя недоумѣнія въ ней, довольно дерзко старались совсѣмъ скинуть этотъ покровъ, какъ ненужный, чтобы прямо выразить сущность тайны, не постижимой (Оригенъ). Но опытный глазъ истинно мудрыхъ останавливалъ подобные неумѣстные порывы и—Церковь осуждала такое посягательство на разоблаченіе тайны. Она видѣла во всемъ повѣствованіи образность, или, точнѣе, человѣкообразное дѣйствіе Бога Духа, но сущность міропроисхожденія обнять предоставляла вѣрѣ, и отвергала всякія своеобразныя умопредставленія объ этомъ, какъ, напримѣръ, многоразличныя воззрѣнія Гностиковъ. Въ новое время повторяется таже исторія въ видоизмѣненіи, соотвѣтствующемъ времени и развитію наукъ. Еще болѣе составилось воззрѣній на этотъ предметъ, такъ что и перечислить ихъ, не только обозрѣть въ подробностяхъ, потребовалось бы слишкомъ много времени и труда. Не вдаваясь въ исторію ихъ происхожденія и развитія, мы скажемъ вообще, что всѣ воззрѣнія на космогонію Моисееву раздѣляются вообще на два класса: одни держатся буквальнаго смысла Моисеева сказанія, другіе отвергаютъ его; первые допускаютъ чисто и строго историческую истину буквальнаго смысла или факта, изъ послѣднихъ одни видятъ въ немъ иносказаніе, и вѣря даже въ происхожденіе его отъ Моисея, влагаютъ въ повѣствованіе его другой смыслъ, наводятъ свое толкованіе, другіе, отрицая буквальный—историческій смыслъ, видятъ въ немъ народное сказаніе или миѳъ. Это послѣднее воззрѣніе, плодъ школы или школьной философіи, прежде всего должно обратить на себя вниманіе, хотя оно и отживаетъ свой вѣкъ.

Его опора а) въ сравнительномъ изученіи миѳологіи древнихъ народовъ. Почти всѣ извѣстные народы, особенно азіатскіе, въ воспоминаніяхъ о началѣ своей исторіи имѣютъ преданія, которыя болѣе или менѣе сходны съ Библейскими. То же самое и въ отношеніи къ космогоніи. И Евреи, говорятъ, имѣли такія же преданія, и эти преданія записаны въ ихъ первой священной книгѣ. Эти древнія преданія народовъ имѣютъ характеръ миѳа, не тотъ же ли миѳъ и въ Еврейскомъ представленіи? Поставимъ такъ и мы вопросъ этотъ.

Это положеніе въ такой общности, очевидно, не имѣетъ силы доказательства противъ историческаго чисто смысла сказаній Пятокнижія о происхожденіи міра; нужно сравненіе этихъ постороннихъ не—Библейскихъ космогоній, чтобы видѣть, такъ ли сходна съ ними Моисеева космогонія, чтобы можно было поставить ихъ въ одинъ рядъ. Прежде всего замѣтимъ, что отношеніе Библейской космогоніи ко всѣмъ прочимъ можетъ быть или какъ отношеніе первоначальной къ производнымъ, или какъ отношеніе производной къ первоначальнымъ. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ она должна относиться или къ до-Моисеевскому періоду и привзойти къ Евреямъ отъинуду—отъ другихъ народовъ, или же начало ея должно относиться къ Моисеевскому періоду, и она выработана собственно у Евреевъ, какъ и у другихъ народовъ, по древнимъ преданіямъ. Въ первомъ изъ этихъ случаевъ сомнительно весьма сопоставлять ее съ миѳическимъ характеромъ этихъ постороннихъ повѣствованій, потому что если признавать миѳъ не какъ чистую поэзію—вымыслъ, но какъ выраженіе извѣстной реальной истины: то время происхожденія Моисеевой космогоніи и ея предмета, совершенно особеннаго, какъ увидимъ, не примиримы. А если эти преданія у праотцевъ Евреевъ были свои, не заимствованныя у другихъ народовъ, *вмѣстѣ съ которыми они жили, свои, передаваемыя* изъ рода въ родъ отъ глубокой древности: то въ этомъ уже лежитъ значительная сила для ихъ исторической, не соединимой съ характеромъ миѳа, достовѣрности. Но вообще никакъ нельзя предполагать заимствованія Евреями космогоническихъ представленій у другихъ народовъ, въ какой-бы то ни было періодъ ихъ жизни, именно по этой существенной особенности этихъ воззрѣній при внѣшнемъ кажущемся сходствѣ ихъ съ тѣми. Конечно, фактъ заимствованія миѳовъ однимъ народомъ у другаго не только возможенъ и мыслимъ, но и доказанъ исторически. Въ Греческой, напримѣръ, миѳологіи (не говоря уже о Римской) знакомство этого народа съ чуждыми миѳами представляетъ не одно только доказательство *вліянія* послѣднихъ на Грековъ, но даже ясные слѣды заимствованій греческихъ миѳовъ (Миллеръ). Но Еврейская космогонія, говоримъ, существенно отлична отъ всѣхъ прочихъ и отвергаетъ всякую мысль о заимствованіяхъ. Въ язычествѣ подобный фактъ заимствованія миѳовъ объяснимъ: источникъ его—во внутреннемъ единствѣ язычества, при его внѣшнемъ разнообразіи, един-

ствѣ общаго міросозерцанія натуральнаго и его, глубоко основанномъ на этомъ, синкретистическомъ характерѣ. Еврейское воззрѣніе стоитъ одиноко во всей древности, — это сознано и признано исторіей. Чувствуя, что совершенно противоположное языческому воззрѣнію и направленію основное воззрѣніе Еврейской теократіи стоитъ въ совершенномъ противорѣчіи съ этимъ представленіемъ о заимствованіяхъ, думали находить основаніе этой мысли о заимствованіи или сходствѣ въ нѣкоторыхъ частностяхъ Еврейскихъ воззрѣній съ языческими, въ склонности Израильтянъ къ язычеству, въ склонности, о которой и противъ которой столь сильно во все время жизни Еврейскаго народа говорили представители народа пророки. Но въ этомъ объясненіи внутреннее противорѣчіе: представители теократіи говорили постоянно противъ этой склонности, и заимствованію взойти въ ихъ *священныя* книги уже по этому самому было никоимъ образомъ не возможно. Не ужели мы будемъ идеи теократіи, которой отличается этотъ народъ отъ всѣхъ прочихъ, не ужели мы будемъ искать ея у этой склонной къ служенію Ваалимамъ и дубравамъ части народа. Это было бы уже совсѣмъ не исторически. Нѣтъ, эта идея—въ представителяхъ теократіи, которые далеко стояли отъ всякой склонности къ язычеству. Вопросъ, значитъ, принимаетъ такой видъ: какимъ образомъ, при основаніи теократіи или послѣ, такъ вошли въ нее совершенно не теократическія и противныя теократіи воззрѣнія, и получили такой перевѣсъ, что встали въ основу всей теократіи? Эта проблемма доселѣ еще не разрѣшена, даже не понята въ своей сущности и во всемъ своемъ объемѣ; да и останется, какъ говорятъ, неразрѣшимою для всего новаго раціоналистическаго образованія, по понятой причинѣ.

На самомъ дѣлѣ, всѣ внѣ-библейскія сказанія о происхожденіи міра, земли и человѣка, сколько имѣютъ сходства въ нѣкоторыхъ частностяхъ и подробностяхъ съ Библіею, столько же, если еще не болѣе, отличія отъ нихъ въ основѣ и существѣ воззрѣнія.

1) Если положимъ, что идея Библейскаго сказанія о происхожденіи міра не только отлична отъ всѣхъ древнихъ космогоній, но даже такова, что изъ нея можно объяснить и понять даже происхожденіе этихъ послѣднихъ, но не наоборотъ: то, вмѣстѣ съ этимъ, необходимо нужно признать и сказать, что она и первоначальная. Въ основаніи всѣхъ космогоній лежитъ смѣшеніе Божественнаго

бытія и жизни съ бытіемъ и жизнію міра, смѣшеніе безконечнаго и конечнаго, даже до исчезновенія перваго въ послѣднемъ. Отсюда, идея эманаціи, въ ея многообразныхъ видоизмѣненіяхъ, проходитъ во всѣхъ нихъ болѣе или менѣе, болѣе духовно и отвлеченно въ индійскихъ и персидскихъ космогоніяхъ, болѣе грубо и матеріально въ системахъ Гилозоизма и соприкосновенныхъ съ ними: въ Финикійскихъ, Вавилонскихъ, Египетскихъ и другихъ космогоніяхъ. До идеи творенія изъ ничего не возвышалась нигдѣ и никогда въ древнемъ мірѣ ни одна космогонія ни въ миѳахъ, ни въ философемахъ древняго міра (Шеллигегъ). Изъ этого уже видно, какъ язычество, при представленіи даже и о происхожденіи міра, Божественнаго и сотвореннаго бытія не различало и не могло различать. Весь основной характеръ языческаго воззрѣнія на отношенія Божества и міра есть, такъ сказать, замкнутость жизни Божественной въ жизни міра; вотъ почему на міръ оно смотрѣло, какъ на конкретно живое и—не видѣло въ немъ Божественнаго, какъ личнаго живаго Бога, который въ мірѣ и выше міра. Библейское сказаніе, тѣмъ, что оно имѣетъ въ основаніи идею творенія міра изъ ничего, пріобрѣтаетъ другое совершенно отличное отъ всѣхъ другихъ древнихъ миѳовъ значеніе, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, представляется какъ первоначальное въ сравненіи съ другими древними космогоніями, которыя своимъ смѣшеніемъ истины и превращеніемъ безконечнаго въ конечное свидѣтельствуютъ, что они не первоначальныя, а второстепенныя, производныя. Потому-то изъ Библейскаго повѣствованія можно изъяснить всѣ не Библейскія, но не наоборотъ, такъ какъ истина первоначальна, а не ложь, которая является послѣ истины. Вотъ почему въ новое время и были попытки – это содержаніе или эту идею Библейскаго сказанія о твореніи заподозрить и отвергнуть мысль, что здѣсь признается твореніе міра изъ ничего, но — разумѣется — совершенно напрасно. Вотъ почему, между прочимъ, начали доказывать несостоятельность самой идеи о твореніи изъ ничего, но—опять напрасно.

2) Каждая не-Библейская космогонія есть космогонія чисто національная того или другаго народа; это видно частію изъ связи каждой изъ нихъ съ общимъ миѳологическимъ воззрѣніемъ, частію съ мѣстностями и климатическими отношеніями. Но въ этомъ многообразіи ихъ есть общее высшее единство, они имѣютъ общій первоисточникъ, который составляетъ внутреннюю пружину ихъ жизни и во-

одушевляющее начало, а эти частныя космогоніи суть такъ сказать отрывки, или же отпрыски ея, посаженные и выросшіе на извѣстной почвѣ, именно, на той или на другой, на чемъ и основывается ихъ особенность, индивидуальность и національность. Пересаженныя на другую почву, смѣшавшись съ другими особенностями, они теряютъ свою самостоятельность и жизненность, живутъ жизнью призрачной, перестаютъ свободно и жизненно развиваться. Въ Библейскомъ сказаніи о происхожденіи міра нѣтъ никакого слѣда національной ограниченности или исключительности. Даже прямое и живое отношеніе его къ теократіи, которое видятъ въ седмеричномъ числѣ дней творенія и присвоеніи творенія Іеговѣ—Богу Евреевъ, не содержитъ на самомъ дѣлѣ въ себѣ ничего исключительнаго, національнаго, не заключаетъ никакого указанія на теократическое постановленіе о субботѣ; какъ суббота, такъ и седмидневная недѣля, учрежденіе до-Моисеевское, и, кажется, до-патріархальное, принадлежащее не однимъ Евреямъ. Совсѣмъ неосновательно, говоритъ Деличъ, подозрѣніе, будто соотвѣтственно историческому народному учрежденію субботы измышлено сказаніе о происхожденіи міра въ семь дней. Равно и въ томъ, что твореніе приписывается Іеговѣ (2, 4), нѣтъ ничего частнаго и исключительно національнаго: ибо Іегова есть Элогимъ, тотъ же истинный Богъ, и, какъ творецъ неба и земли, отнюдь не есть національный Богъ. Такимъ образомъ, Моисеево сказаніе о происхожденіи міра носитъ совершенно всеобщій характеръ и—потому первоначально, и потому не можетъ быть, какъ тѣ миѳомъ, а какъ первоначальное содержитъ историческую истину.

3) Безъ особеннаго труда можно усмотрѣть, что только въ основаніи Моисеевой космогоніи лежащая идея о твореніи міра изъ ничего можетъ имѣть и имѣетъ право на историческую истину. Всѣ космогоніи подведены могутъ быть подъ два вида: гилозаизма или дуализма и пантеистическаго истеченія или эволюцій. А съ такимъ характеромъ они никакъ не могутъ изъявлять притязанія на историческую истинность, потому что на мѣсто понятія временности въ нихъ поставляется понятіе вѣчности и истинное отношеніе временнаго бытія къ Богу—вѣчному, точно такъ же, какъ истинное различіе между Творцемъ и тварію, Богомъ и міромъ уничтожаются. Не смѣшеніе, но и не отдѣленіе ихъ и—потому вѣрность представленій объ нихъ удержаны только въ Библейской космогоніи и кладутъ на нее печать истины. И поэтому совершенно не

состоятельно мнѣніе о заимствованіи Библейскаго воззрѣнія на твореніе отъ того или другаго изъ древнихъ народовъ. Ибо, не говоря уже о томъ, что приэтомъ указываютъ на сходство лишь во второстепенныхъ предметахъ сказаній, во внѣшнихъ моментахъ, а существенное различіе въ идеѣ, которая однакожь составляетъ сущность дѣла, опускаютъ изъ вниманія или перетолковываютъ, это мнѣніе представляется уже и потому несостоятельнымъ, что Моисеево описаніе не содержитъ въ себѣ никакого слѣда заимствованія.

Наконецъ 4) сказаніе о твореніи міра Моисеево и можетъ быть разсматриваемо только какъ исторія, а не какъ поэзія или философема. Въ ней нѣтъ никакого философскаго объясненія, раскрывается не процессъ мірообразованія генетически, но все сказаніе ограничивается краткимъ историческимъ описаніемъ того, что небо и земля со всѣмъ, что есть на нихъ, вызваны изъ небытія въ бытіе Божественнымъ словомъ, и образовались въ продолжденіе шести дней, при чемъ сказаніе держится въ сторонѣ—вдали отъ всякой философской спекуляціи о самомъ процессѣ возникновенія частныхъ твореній. Поэтому же самому оно не можетъ быть произведеніемъ собственнымъ писателя (напримѣръ, Моисея), или произведеніемъ религіознаго народнаго духа, одушевлявшаго теократію и ея представителей. Это преданіе чистое, откровенное, записанное Богодухновеннымъ писателемъ во всей его простотѣ и чистотѣ, какъ исторія.

По этимъ причинамъ космогонію Пятокнижія нельзя считать миѳомъ и поставлять въ одинъ рядъ съ космогоніями языческими.

Сказаніе о первыхъ людяхъ.

То, что сказали мы о твореніи міра, какъ тайнѣ, постигаемой лишь вѣрою, характеризующей частію и самый внѣшній покровъ этой тайны—сказаніе Пятокнижія объ этомъ непостижимомъ актѣ Божества, относится и къ первоначальной жизни человѣка, а равно и къ сказанію объ этомъ Пятокнижія. Если твореніе есть первое чудо, и величайшее чудо, то чудно также и явленіе и развитіе новаго начала въ жизни человѣка и природы, явленіе, которое видимо во всѣ времена, явленіе начала зла въ чистомъ, прекрасномъ твореніи Бога, омраченіе свѣтлаго, добраго созданія Божія грѣхомъ. Человѣчество привыкло анализировать падшій духъ человѣка и, утративъ по-

нятіе о чистой жизни чистаго человѣка, утративъ возможность представить ее, считаетъ грѣхъ дѣломъ необходимости, дѣломъ совершенно неизбѣжнымъ и естественнымъ и—трактуетъ генесисъ грѣха въ человѣчествѣ, какъ ему угодно, а равно и сказаніе Пятокнижія о первоначальной жизни человѣка въ раю, о его паденіи, изгнаніи изъ рая и началѣ новой его жизни. Опять миѳы, опять иносказанія, вопреки исторической дѣйствительности факта, описаннаго въ Библіи.

Но какъ исторія творенія только тамъ можетъ имѣть и имѣетъ свою полную совершенную истину, гдѣ истинно понятіе о Творцѣ и твореніи и ихъ взаимномъ отношеніи (какъ это въ Библіи), такъ и исторія грѣхопаденія только тамъ истинна, гдѣ понятіе о добрѣ и злѣ истинно, гдѣ исторія сохранена истинною по своей внутренней, основной идеѣ. Въ Библейскомъ повѣствованіи о происхожденіи грѣха рѣзко выступаетъ противоположность добра и зла, святое существо Божества и выраженіе его въ твореніи—какъ добро въ противоположность привзошедшему злу—отпаденію первоначальной жизни въ Богѣ отъ Бога, какъ историческому факту. Внѣ Библейскаго сказанія, какъ въ древности, такъ и въ новыя времена, грѣхъ, по его происхожденію, представляли или вѣчнымъ или не произвольнымъ; историческаго основанія ни въ томъ ни въ другомъ случаѣ нѣтъ. Только тамъ, гдѣ понятіе о твореніи міра имѣетъ истинность, и конечная индивидуальная жизнь человѣка понимается такъ, какъ въ повѣствованіи Моисея (2, 7), только тамъ возможно правильное представленіе о возможности грѣха; только тамъ, гдѣ грѣхъ представляется совнѣ привзошедшимъ въ человѣка, а не въ существѣ его заключеннымъ, можно понять сущность грѣха и зла. Другія представленія объ этомъ не могутъ быть удовлетворительны, а равно и видѣть иносказаніе въ сказаніи Пятокнижія объ этомъ нельзя, какъ это видно и изъ самой исторіи иносказательныхъ объясненій. Возмемъ главнѣйшія изъ нихъ.

Важнѣйшія изъ аллегорическихъ объясненій сказанія Моисеева о грѣхопаденіи Адама и Евы—слѣдующія:

1) Самое аллегорическое изъ аллегорическихъ объясненій—то, которое изъ событія паденія вовсе устраняетъ змія—искусителя съ его льстивыми рѣчами и—все дѣло паденія объясняетъ дѣйствіемъ самихъ первыхъ людей. Змій, поэтому объясненію, есть олицетвореніе чувственнаго вожделѣнія, которое есть начало грѣха, разговоръ змія съ женою—олицетвореніе ряда тѣхъ сомнѣній, которыя возникли въ умѣ Евы,

какъ слѣдствіе этого сознаннаго чувственнаго вожделѣнія, сомнѣній, почему Богъ запретилъ ѣсть отъ плодовъ дерева познанія добра и зла, не кроется ли въ нихъ тайная сила, которая ядущаго можетъ содѣлать Богомъ или подобнымъ Богу — сомнѣній, за которыми слѣдуетъ самое преступное дѣйствіе— яденіе запрещенныхъ плодовъ. Отецъ этого объясненія Филонъ, за которымъ послѣдовали многіе изъ ученыхъ Евреевъ, изъ христіанскихъ писателей первыхъ вѣковъ его держался и защищалъ особенно Оригенъ; въ новѣйшее время это объясненіе видимъ у многихъ протестантскихъ толкователей и богослововъ, даже философовъ. Чудобоязнь, лежащая скрытно въ основаніи этого объясненія, какъ и всѣхъ другихъ подобныхъ, прикрывается съ внѣшней стороны слѣдующими соображеніями, которыя и составляютъ quasi основанія именно такого объясненія. Змій естественный не могъ говорить и разсуждать съ Евою и притомъ такъ лукаво, а видѣть въ зміѣ діавола произвольно, потому что Моисей объ этомъ ничего не говоритъ. Если же такъ: то причины грѣха нужно искать въ самомъ человѣкѣ, а не внѣ его; эта причина или начало грѣха въ человѣкѣ и есть его чувственность, плотское вожделѣніе или похотѣніе. Знакомые съ христіанствомъ защитники этого мнѣнія подтверждаютъ его и словомъ Апостольскимъ: *похоть заченьши раждаетъ грѣхъ, кійждо искушается отъ своея похоти влекомъ и прельщаемъ* (Іак. 1, 14 —15). И другой великій Апостолъ языковъ, представляя нравственный законъ, какъ норму человѣческой дѣятельности, начало противодѣйствующее этому закону называетъ σάρξ, человѣка, въ которомъ преобладаетъ это начало, σαρκικός, τὸ τῆς σαρκὸς φρονῶν, это начало полагаетъ какъ *законъ во удѣхъ*, который противодѣйствуетъ закону ума или духа, а тѣло называетъ сѣдалищемъ грѣха σῶμα τῆς αμαρτίας, σῶμα τῆς σαρκός (Рим. 6, 6. Кол. 2, 11 и др.). Поэтому естественно, и при паденіи первыхъ людей, искать въ нихъ самихъ начало грѣха, именно въ ихъ чувственности, которая начала противодѣйствовать духу и довела до преступленія; сказаніе же Моисея есть олицетвореніе этого процесса преступленія въ образѣ змія и разговора его съ Евою; иначе сказаніе Моисея слишкомъ чувственно.

Что змій естественный самъ по себѣ не могъ вести такого лукаваго разговора съ Евою, въ этомъ нѣтъ сомнѣнія; но основательно ли, на основаніи одного лишь внѣшняго молчанія Моисея, отрицать присутствіе въ зміѣ этомъ другаго выс-

шаго разумнаго существа, это еще вопросъ, который нельзя рѣшать такъ легко; объ немъ впрочемъ рѣчь впереди. Основывающееся же на отрицательномъ рѣшеніи его положеніе, что въ самомъ человѣкѣ, именно въ его чувственности — начало грѣха, ложно, и приводимыя въ подкрѣпленіе его слова Апостольскія ложно поняты. Чистое понятіе чувственности, какъ второй половины человѣческаго существа, вовсе не предполагаетъ само по себѣ противоположности духу или нравственному началу добра; такое пониманіе дѣла ведетъ къ нелѣпымъ, противорѣчащимъ разуму и Откровенію слѣдствіямъ. Если плоть сама по себѣ есть начало зла, если чувственность въ себѣ и для себя — начало грѣха: то изъ этого необходимо заключить, что зло всюду, гдѣ матерія; а это значитъ, что Божество нужно почесть источникомъ зла; значитъ, нѣтъ въ человѣкѣ отвѣтственности за грѣхъ, онъ невиненъ, когда дѣлаетъ зло, потому что въ такомъ случаѣ онъ поступаетъ сообразно природѣ, которую далъ ему Творецъ; значитъ, наконецъ, нѣтъ различія между добромъ и зломъ, и — нравственный законъ не долженъ имѣть и не имѣетъ значенія. А кто согласится принять такіе результаты? Если же такъ; то чувственность сама въ себѣ не должна быть и не есть начало зла, противодѣйствующее началу добра. Потому первозданная чувственность первыхъ людей не могла сама по себѣ породить побужденія ко грѣху; она была — не что иное, какъ чистое орудіе сообщенія духа съ міромъ вещественнымъ, и — находилась въ столь тѣсномъ и согласномъ союзѣ съ духомъ, что, составляя съ нимъ одно цѣлое, въ немъ имѣла главное начало всѣхъ своихъ движеній и своей дѣятельности. Это очевидно изъ самаго понятія чистой чувственности, какъ матеріи, свободной отъ ощущенія духовной жизни. Начало зла нужно искать и полагать въ томъ же духѣ, въ которомъ и начало добра, чувственность есть только органъ сильнѣйшаго и яснѣйшаго обнаруженія этого зла духовнаго. Это начало зла есть свободное отдѣленіе и отпаденіе духа человѣческаго отъ нравственнаго закона, какъ истинной нормы его дѣятельности, положенной въ немъ же самомъ, и въ слѣдствіе этого отпаденія — сосредоточеніе его, то есть, духа въ себѣ самомъ, въ поставленіи себя — а не Бога — цѣлію всѣхъ своихъ стремленій, интересовъ и дѣйствій, а это — то, что обыкновенно называется эгоизмомъ. И только въ слѣдствіе этой сосредоточенности всѣхъ интересовъ въ себѣ самомъ, въ слѣдствіе этой самозаключенности духа, онъ сооб-

щаетъ силу чувственности, какъ ближайшему, въ разумно-чувственномъ существѣ, орудію для выраженія себя въ ней, поставляетъ ее въ противоположность нравственному закону и тѣмъ дѣлаетъ ее какъ бы началомъ противодѣйствующимъ духу, между тѣмъ какъ само въ себѣ оно есть только орудіе эгоизма въ противодѣйствіи его нравственному закону. Значитъ, начало зла въ самомъ духѣ, въ эгоизмѣ, а не въ чувственности, и значитъ чувственное вожделѣніе Евы, а потомъ Адама считать первой причиной ихъ паденія совершенно не справедливо, и въ зміѣ видѣть олицетвореніе этой чувственности тоже не справедливо; змій начало грѣха, а чувственность таковымъ быть не можетъ. Напрасно ссылаются на слова Апостольскія, въ которыхъ похотѣніе чувственное и плоть будтобы считаются началомъ грѣха и зла; въ этихъ словахъ изображается процессъ паденія или грѣха въ состояніи человѣка уже падшаго,— status in quo, а не первоначальный образъ паденія, не генесіологія паденія, а эти двѣ вещи совершенно разныя; человѣкъ въ настоящемъ состояніи уже рождается съ раздвоеннымъ направленіемъ духа; эгоизмъ - зло уже прирожденное, а потому и чувственность, какъ органъ проявленія этого эгоизма, есть уже какъ бы первоначальное зло, противодѣйствующее закону добра, будучи сама въ себѣ лишь орудіемъ эгоизма-первоначальнаго зла; объ этомъ-то состояніи чувственности и говорится въ приведенныхъ словахъ Апостольскихъ, объ обнаруженіи эгоизма въ чувственности, а не о самомъ эгоизмѣ въ духѣ, и не о самой чувственности, какъ чистой, первообразной. Напротивъ, когда тотъ же великій Апостолъ языковъ имѣлъ въ виду показать источное начало заблужденій и нечестія язычниковъ (Рим. 1): то начало этого состоянія полагаетъ онъ вовсе не въ чувственности, но въ свободномъ отпаденіи духа отъ Бога, то есть, въ эгоизмѣ, который отразился въ чувственности и довелъ язычниковъ до странныхъ грѣховныхъ дѣйствій этой чувственности: *зане разумѣвше Бога, не яко Бога прославиша и благодариша, но осуетишася помышленьми своими и— объюродѣша, и измѣниша славу нетлѣннаго Бога, тѣмъ же и предаде ихъ Богъ въ похотѣхъ сердецъ ихъ въ нечистоту* и пр. (21—24). Если же начало зла и паденія въ духѣ, а не въ чувственности самой въ себѣ: то, значитъ, самое основаніе аллегоризированія толкованія паденія первыхъ людей ложно и—разумѣть подъ именемъ змія чувственное вожделѣніе, какъ начало паденія, нельзя. Скорѣе же подъ этимъ

зміемъ можно разумѣть эгоизмъ, породившій рядъ сомнѣній въ умѣ Евы на счетъ причинъ запрещенія ѣсть плоды дерева познанія добра и зла; эгоизмъ, высшее проявленіе котораго составляетъ желаніе быть—*яко бози* и отсюда—прельщеніе плодами и преступное яденіе ихъ; это сообразнѣе съ психологическимъ процессомъ явленія зла или грѣха. Но въ такомъ случаѣ странно и—психологически невозможно первое обнаруженіе этого эгоизма въ формѣ сомнѣнія: подлинно ли сказалъ Богъ—не ѣшьте плодовъ ни съ какого дерева въ саду и—противодѣйствующая этому сомнѣнію мысль: намъ можно ѣсть плоды съ деревъ въ саду, кромѣ древа познанія добра и зла. Такое начало, такой исходный пунктъ проявленія эгоизма не естественъ и не возможенъ; вопросъ или первое сомнѣніе не имѣетъ ни основанія, ни цѣли. Исходнымъ пунктомъ должно быть сомнѣніе, почему Богъ запретилъ ѣсть плоды дерева, которое посреди рая. Притомъ, если подъ зміемъ разумѣть олицетвореніе эгоизма: то нужно предположить еще паденіе, предшествовавшее этому описанному Моисеемъ паденію: потому что явленіе или мгновеніе явленія эгоизма въ духѣ есть уже паденіе, и притомъ чувственное проявленіе его предполагаетъ необходимо болѣе или менѣе продолжительное развитіе и укорененіе его въ самомъ духѣ, скрываемое, не выражающееся вовнѣ. Но такого предшествующаго паденія не возможно предполагать по самому началу сказанія Моисеева,—какъ ни аллегоризируйте его, Ева была чиста при первомъ вопросѣ змія или эгоизма; сомнѣніе, порожденіе эгоизма явилось въ послѣдствіи. Порядокъ исторіи требовалъ бы, чтобы прежде, нежели будутъ показаны дѣйствія эгоизма или чувственности, если подъ зміемъ разумѣть ихъ, было показано ихъ начало въ сердцѣ человѣка, а начало паденія, описанное Моисеемъ, представляетъ совершенное отсутствіе въ умѣ и сердцѣ Евы и того и другаго, и эгоизма и чувственнаго вожделѣнія. Аллегорія падаетъ въ самомъ своемъ основаніи.

Еще болѣе не состоятельнымъ оказывается это толкованіе при приложеніи его къ дальнѣйшему сказанію Моисея объ обстоятельствахъ грѣхопаденія: змій представляется въ немъ наряду съ прочими животными и звѣрями въ полѣ (1); вмѣстѣ съ прочими онъ называется сотвореннымъ отъ Бога; слѣдовательно, не есть олицетвореніе страсти или эгоизма; но существо дѣйствительное, отдѣльное отъ человѣка. Полагается вражда между женою и зміемъ (15); что значила бы эта

вражда между чувственностію или эгоизмомъ и женою? Змій наказывается особеннымъ образомъ; что бы значила эта особенность наказанія, если подъ зміемъ разумѣть олицетвореніе чувственности или эгоизма? Вообще, видно, что змій — искуситель есть существо совершенно отдѣльное отъ человѣка, а не олицетвореніе извѣстныхъ состояній его духа; соотвѣтственно сему и разговоръ змія съ женою нельзя и не слѣдуетъ принимать, какъ олицетвореніе внутренняго процесса сомнѣній самой Евы, а какъ разговоръ съ дѣйствительно отдѣльнымъ существомъ.

Далѣе, это аллегорическое объясненіе противорѣчитъ всѣмъ тѣмъ мѣстамъ Новаго Завѣта, въ которыхъ говорится, что первые люди были прельщены чуждымъ вліяніемъ, и именно зміемъ. Если бы это сказаніе было аллегоріею, олицетвореніемъ: то эта аллегорія была бы объяснена писателями Ново-завѣтныхъ книгъ, снимающихъ покрывало таинственности съ Ветхаго Завѣта; между тѣмъ это сказаніе Моисеево вездѣ принимается въ буквальномъ смыслѣ. Апостолъ Павелъ, снявшій завѣсу со многихъ иносказаній Ветхо-завѣтныхъ и влагавшій во многія буквальныя сказанія смыслъ иносказательный, сказаніе Моисея о грѣхопаденіи принимаетъ въ буквальномъ смыслѣ. Такъ, предостерегая своихъ Коринѳскихъ учениковъ отъ самомечтательности и обольщенія лживыхъ учителей, говоритъ: *боюся, да не како, якоже змій Еву прельсти лукавствомъ своимъ, тако истлѣютъ и разумы ваша отъ простоты, яже о Христѣ* (2 Кор. 11, 3); означая виновницу преступленія Адамова именемъ Евы, которую Моисей, до времени рѣшенія Божественнаго суда, называетъ женою просто, и которую именемъ Евы назвалъ Адамъ уже послѣ паденія, Апостолъ называетъ, что и до паденія и во время паденія дѣйствовала жена Адама, какъ отдѣльная въ отношеніи къ чуждому вліянію существа, какъ тоже отдѣльнаго и дѣйствительнаго, а не олицетворенное внутреннее дѣйствіе чувственности или эгоизма. И это воззрѣніе, что змій прельстилъ Еву, существо постороннее, отдѣльное отъ нея, проникаетъ всѣ книги не только Новаго, но и Ветхаго Завѣта и — нигдѣ не говорится, чтобы это была аллегорія. Притомъ Іисусъ Христосъ во всемъ Новомъ Завѣтѣ представляется какъ Возстановитель человѣка въ прежнее достояніе, противодѣйствующимъ не человѣку, или извѣстному состоянію его духа, но врагу, постороннему, отдѣльному отъ него и имѣющему только вліяніе на него, величайшее, представляется стершимъ главу

змія, по первоначальному Божественному предопредѣленію; что бы значило это противодѣйствіе, это сотреніе главы змія, врага Бога и человѣковъ, если подъ нимъ разумѣть олицетворенное состояніе извѣстнаго расположенія духа или чувственности? По яснымъ указаніямъ всѣхъ Ново-Завѣтныхъ книгъ, это *противодѣйствіе Великаго Ходатая относится* не къ человѣку, а къ другому личному, отдѣльному отъ человѣка существу, имѣющему или имѣвшему на него такое страшное вліяніе. Видѣть ли во всѣхъ этихъ мѣстахъ аллегорію? Но въ такомъ случаѣ—гдѣ же не аллегорія-то? Въ произволѣ? Не иначе. Если же все аллегоризировать: то лучше ничего и—держаться прямо буквальнаго смысла, чтобы не дойти еще до большей нелѣпости аллегорической.

2) Другое изъ аллегорическихъ объясненій сказанія Моисеева о паденіи первыхъ людей, менѣе аллегорическое, чѣмъ предшествующее, допускаетъ въ грѣхопаденіи Евы участіе или вліяніе посторонняго, особеннаго существа, и именно змія, и—только змія естественнаго, безъ всякаго участія въ этомъ дѣлѣ духа злобы. Весь ходъ грѣхопаденія представляется такъ: Ева, можетъ быть, не разъ видѣла, что змій взлѣзалъ на запрещенное дерево познанія добра и зла и кушалъ безвредно плоды его; въ умѣ Евы блеснула мысль: *что яко рече Богъ смертію умрете?* Змій ѣстъ и не умираетъ, а кто знаетъ, можетъ быть, отъ вкушенія этихъ плодовъ отверзутся очи наши, и мы будемъ, какъ Боги, знающіе добро и зло? подумала, взяла плодъ и съѣла. Это самое и представляетъ Моисей, по обычаю всѣхъ восточныхъ писателей, любившихъ олицетворять явленіе видимой природы, не только одушевленныя, но и не одушевленныя, въ поэтической формѣ разговора Евы со зміемъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ этотъ разговоръ есть разговоръ Евы съ собою, по поводу яденія зміемъ плодовъ запрещеннаго дерева

Это объясненіе имѣетъ еще менѣе, чѣмъ предшествующее, за себя и еще болѣе противъ себя. Чудобоязнь, лежащая въ основаніи и этого объясненія, прикрывается въ немъ ссылкою на невозможность естественному змію вести разговоръ съ женою, онъ могъ дѣйствовать только примѣромъ,—на обыкновеніе Восточныхъ писателей олицетворять явленія природы и на слова въ 6-мъ ст. 3 гл. и *видѣ* жена, а не *слыша* жена. Вопросъ, о возможности змію говорить подъ вліяніемъ духа тьмы, опять впереди; встаемъ на точку зрѣнія этого самаго объясненія.

Что касается до обыкновенія Восточныхъ писателей олицетворять явленія природы: то изъ этого слѣдуетъ только то, что Моисей имѣлъ возможность внѣшнюю со стороны языка описать и это явленіе поэтически, въ олицетвореніи. Но описалъ ли, это—другой вопросъ, на который обычай Восточныхъ писателей не даетъ отвѣта. Если принять въ соображеніе то, что Моисей пишетъ не поэму, а исторію, пишетъ по преданію—извѣстному, пишетъ съ цѣлію—предать и сохранить истину, пишетъ не объясняя аллегоріи, а поставляя наряду съ нею исторію и пр.: то выходитъ, что Моисей не могъ слѣдовать въ этомъ описаніи обычаю Восточныхъ писателей и не допускаетъ поэтическаго олицетворенія. А о женѣ говорится - и *видѣ* жена, а не *слыша* просто потому, что дерево, о которомъ была рѣчь, стояло у нея предъ глазами; а послѣдующія слова—*и красно еже разумѣти*, свидѣтельствуютъ не о видѣніи, а о слышаніи отвнѣ, потому что безъ этого она не знала бы еще красно ли оно, еже разумѣти. Такимъ образомъ, основанія этого мнѣнія слабы и принужденны и не могутъ держать основывающейся на нихъ теоріи.

Но неосновательность ея особенно видна изъ положительныхъ основаній противъ нея. а) Представлять виною зла въ мірѣ существо, не имѣющее свободы и дѣйствующее инстинктивно по законамъ природы, на это не согласится философствующій разумъ по отвлеченному началу—что подобное бываетъ только отъ подобнаго, а богословствующій—потому, что это значило бы представлять Бога искушающимъ, вопреки собственному слову Его (Іак. 1, 13). б) При этомъ объясненіи опять исходный пунктъ сомнѣнія Евы при видѣ змія—подлинно ли сказалъ Богъ—не ѣшьте плодовъ ни съ какого дерева въ саду и—первый отвѣтъ на него, что со всякаго дерева, кромѣ одного, ѣсть позволено, психологически не вѣренъ; при видѣ змія, ядущаго запрещенный плодъ, могъ родиться только вопросъ, въ самомъ ли дѣлѣ эти плоды приносятъ смерть? змій ѣстъ и не умираетъ и проч. в) Далѣе, Моисей, приступая къ описанію исторіи паденія, говоритъ: „змѣй былъ хитрѣйшій изъ всѣхъ звѣрей въ полѣ, которыхъ создалъ Іегова—Богъ"! Что же будетъ означать его хитрость или мудрость, если онъ только ѣлъ плоды запрещеннаго дерева по естественному, инстинктивному побужденію? Кажется, хитрости или мудрости особенной тутъ нѣтъ и не можетъ быть никакой. г) Потомъ, если принять за справедливое, что слова змія суть только рядъ представленій и сомнѣній самой

Евы по поводу воззрѣнія на змія, ѣвшаго запрещенные плоды: то нельзя согласиться, чтобы слова—*вѣдяше бо Богъ, яко въ онъже аще день снѣсте отъ него отверзутся очи ваши и будете яко Бози, вѣдяще доброе и лукавое*, слова, дышащія одной клеветой на существо Святѣйшее, выражали естественное недоумѣніе Евы; это слова ума, уже искусившагося во злѣ, которыхъ нельзя ожидать отъ души невинной. Поэтому нужно допустить, что такого представленія или вовсе не было въ душѣ Евы, или оно слишкомъ усилено повѣствователемъ этого событія. Но ни то, ни другое заключеніе не согласно съ достоинствомъ писателя этого сказанія. д) Далѣе—Ева говоритъ: *змій прельсти мя.* Еврейское слово (hischioni), употребленное здѣсь, по свидѣтельству знающихъ этотъ языкъ, означаетъ—обманывать кого-либо не по невѣдѣнію, но коварному намѣренію. Значитъ, словами—*прельсти мя* доказывается намѣренное участіе змія въ обманѣ. е) Еще, при такомъ объясненіи несправедливымъ представляется тяжелое наказаніе змію и проклятіе. Если змій не совѣтовалъ Евѣ преступить заповѣдь, а просто, по естественному побужденію ѣлъ плоды съ дерева запрещеннаго: то онъ невиненъ и, значитъ, наказывается напрасно. Тяжесть наказанія, простирающагося на все продолженіе сѣмени какъ жены, такъ и змія, показываетъ въ этомъ послѣднемъ сильнѣйшаго и опаснѣйшаго врага, нежели змій естественный.

Иначе для обманувшихся праотцевъ все наказаніе змія составляетъ весьма бѣдное утѣшеніе, скажемъ болѣе—утѣшеніе чисто ложное, потому что блюдущій главу змія часто падаетъ самъ уязвленнымъ, хотя и въ пяту. Наконецъ, этообъясненіе противорѣчитъ всѣмъ мѣстамъ Писанія, въ которыхъ Богочеловѣкъ представляется уничтожившимъ власть діавола и—тѣмъ прямымъ указаніямъ на діавола, какъ виновника паденія, которыхъ также много въ Ново-Завѣтныхъ книгахъ и которыя мы приведемъ въ послѣдствіи. И такъ, не можетъ быть признано справедливымъ мнѣніе, будто змій подѣйствовалъ на Еву лишь примѣромъ, и будто разговоръ его съ Евою лишь олицетвореніе представленій Евы грѣховныхъ. Если же такъ: то въ этомъ змѣѣ было другое существо и именно злое, враждебное Богу и человѣку, такъ какъ прельщало человѣка къ паденію, и это существо—духъ падшій, какъ видно изъ хитраго его разговора съ Евою, невозможнаго для естественнаго змія и изъ свидѣтельствъ писанія.

Но недоумѣніе—какъ діаволъ могъ вселиться въ невинное животное, и зачѣмъ ни за что ни прочто подвергъ это животное осужденію и проклятію, и другія тому подобныя породили новыя аллегорическія толкованія исторіи паденія, составленныя съ цѣлію избѣжать этихъ недоумѣній. Но напрасно старались избѣжать того, чего невозможно избѣжать, что прямо повѣствуется, какъ фактъ. Толкованія эти отличаются видимымъ произволомъ и--въ заключеніе ихъ—недоумѣнія эти возникаютъ сами собою; рѣшить ихъ такъ или иначе все таки нужно.

1) Первое изъ объясненій этого разряда состоитъ въ томъ, что искуситель, представленный Моисеемъ подъ образомъ змія, не былъ собственно змій, ни духъ зла въ образѣ змія, но одинъ духъ, который внутреннимъ образомъ чрезъ возбужденіе преступной мысли, или внѣшнимъ образомъ чрезъ слово дѣйствовалъ на Еву. Мнѣніе это хотя избѣгаетъ по видимому одной трудности—какъ змій могъ говорить, но за то заключаетъ въ себѣ другія труднѣйшія. Положительное основаніе этого мнѣнія—одно, что названіе змія на образномъ языкѣ Святаго Писанія часто усвояется духу тьмы, и что Моисей такъ назвалъ его, не имѣя въ виду змія естественнаго, а употребилъ образъ предмета вмѣсто самаго предмета. Основаніе—видимо слабое. Правда, духъ злобы часто въ Писаніи называется зміемъ; но если изслѣдовать начало и смыслъ этого названія: то мы необходимо дойдемъ и должны будемъ остановиться на буквальномъ разумѣніи сказанія Моисеева о виновникѣ паденія первыхъ людей, ибо съ тѣхъ только поръ змій, дотолѣ чистое созданіе, какъ и всѣ другія, могъ быть образомъ духа нечистаго; въ основаніи образа лежитъ фактъ; но не наоборотъ, чистая тварь не могла быть образомъ нечистаго духа; и потому Моисей не могъ взять этого образа въ значеніи изображаемаго. И такъ, если духъ искушалъ Еву внутреннимъ образомъ: то не понятно, откуда Моисей взялъ такое изображеніе? Почему не представилъ его въ видѣ какого либо другаго животнаго? Если же духъ дѣйствовалъ на Еву отвнѣ, посредствомъ слова: то онъ или не видимъ былъ самъ, а слышенъ былъ лишь одинъ голосъ его, или явился въ какомъ нибудь образѣ. Первое несправедливо—потому что Моисей упоминаетъ о внѣшнемъ явленіи, и нѣтъ препятствій явиться для удобства обольщенія именно во внѣшнемъ образѣ; второе также въ своей неопредѣленности не справедливо: ибо Моисей повѣствуетъ объ опредѣленномъ образѣ явленія

духа тьмы. Вмѣсто этого неопредѣленнаго образа всего естественнѣе держаться прямыхъ словъ Моисея, который представляетъ его въ образѣ змія. Далѣе, сравненіе змія съ прочими животными по мудрости и поставленіе его въ ряду со всѣми звѣрями, которыхъ Іегова Богъ создалъ, необходимо заставляетъ видѣть въ немъ дѣйствительно живое существо, а не одинъ образъ, знакъ вмѣсто означаемаго. Потомъ, непонятно, за что естественный змій наказывается—ходить на персѣхъ и проч., если его не было при дѣлѣ искушенія. Наконецъ, произвольно думать, будто Моисей поэтическому украшенію рѣчи пожертвовалъ истиною исторіи. Столь важный предметъ, каково паденіе человѣка, въ описаніи своемъ не только не нуждается, но даже отвергаетъ всякую мысль о таковомъ украшеніи. Онъ самъ по себѣ, въ собственномъ видѣ своемъ представленный, долженъ дѣйствовать на каждаго сильнѣе всякой поэзіи. Поэзія ослабила бы только силу впечатлѣнія, не говоря уже о томъ, что закрыла бы собою его голую истину, необходимую для познанія. Объясненіе оказывается произвольнымъ и не состоятельнымъ. Посему —

2) Другіе, видя, что змія изъ повѣствованія Моисеева устранить нельзя, что безъ него нельзя объяснить исторіи паденія, а между тѣмъ колеблемые высказанными недоумѣніями, прибѣгли для избѣжанія ихъ къ новому предположенію, что змій этотъ искуситель не былъ змій дѣйствительный и естественный, сотворенный Богомъ, а только образъ, *призракъ* естественнаго змія, въ которомъ представился духъ зла. Мнѣніе это близко подходитъ къ истинному, и имъ легко объясняется и то, какъ змій могъ говорить и разсуждать, и то, что побудило его къ искушенію, и то, что значитъ опредѣленное ему наказаніе; наконецъ, оно согласно съ ученіемъ Новаго Завѣта о грѣхопаденіи. Но при всей своей близости къ простому сказанію Моисея, мнѣніе это не согласно съ тѣмъ, что змій у Моисея ставится на ряду съ прочими скотами и звѣрями, а это очевидно показываетъ, что змій этотъ не былъ простой призракъ, а дѣйствительное животное. Потомъ, если дѣйствительнаго змія не было на самомъ дѣлѣ при искушеніи, а только одинъ призракъ его: то какъ пало на него проклятіе? На это обыкновенно говорятъ: змій у Моисея потому сравнивается съ прочими полевыми животными, что онъ былъ образъ змія дѣйствительнаго, и потому принадлежалъ къ роду дѣйствительныхъ животныхъ; и хотя это не былъ дѣйствительный, сотворенный Богомъ змій, впрочемъ имѣлъ на

себѣ всѣ признаки дѣйствительнаго змія, такъ что невозможно было его отличить отъ другихъ. Проклятіе же падаетъ на естественныхъ, сотворенныхъ зміевъ потому, что этотъ образъ служилъ духу зла орудіемъ искушенія, и что этотъ призракъ Ева приняла за дѣйствительное животное, и—для того, чтобы человѣкъ въ зміѣ, въ образѣ котораго искушалъ его духъ, живѣе помнилъ свое паденіе. Но это объясненіе весьма близко къ простому смыслу сказанія Моисея. Только для чего не держаться еще простѣйшаго, прямаго, буквальнаго? Для чего вводить въ исторію призракъ, о которомъ не говоритъ Моисей, и когда есть дѣйствительный змій? Желаніе разрѣшить недоумѣніе—за что страждетъ невинное животное, сдѣлавшееся невольно орудіемъ духа злобы? Но оно рѣшается проще: Богъ попускаетъ это для того, чтобы человѣкъ въ самомъ орудіи искушенія видѣлъ побужденіе къ осторожности. И это животное должно было подвергнуться наказанію, какъ подверглись ему *всѣ* животныя и вся земля, въ слѣдствіе грѣхопаденія Адама; различіе только то, что оно подверглось ему прежде всѣхъ, но терпитъ равную участь съ другими. Мнѣніе, которое хочетъ избѣжать этого затрудненія аллегорическимъ толкованіемъ, оказывается лишнимъ и ненужнымъ.

Вотъ всѣ аллегорическія толкованія исторіи паденія, непринимающія буквальнаго смысла сказанія Моисеева объ этомъ событіи. Считаемъ излишнимъ говорить о томъ странномъ толкованіи Офитовъ, которое въ зміѣ—искусителѣ видѣло дѣйствіе не духа злобы, но Божественной Софіи, премудрости самаго будущаго Искупителя человѣка.

Что же сказать вообще объ этихъ аллегорическихъ толкованіяхъ? То, что они, устраняя истинный, буквальный смыслъ Моисеева сказанія изъ желанія избѣжать чудеснаго, несогласнаго съ разумомъ и всего, могущаго породить недоумѣніе, сами представляютъ, если не болѣе, то не менѣе чудеснаго; сами гораздо болѣе не согласны съ требованіями разума, не говоря уже о томъ, что не удовлетворяютъ ему; вмѣсто недоумѣній, рождающихся при чтеніи повѣствованій Моисея, сами подаютъ поводъ еще къ большимъ недоумѣніямъ и затрудненіямъ; основываются на ложныхъ началахъ и, наконецъ, противорѣчатъ буквально яснымъ указаніямъ самого Писанія на обстоятельства паденія первыхъ людей.

Изъ разсмотрѣнія этихъ толкованій уже открывается вѣрность того, которое, слѣдуя буквальному смыслу Моисеева сказанія, въ зміѣ, прельстившемъ первыхъ людей, видитъ

обыкновеннаго змія естественнаго, но не простое и чистое твореніе Божіе, а исполненное силою духа тьмы,—который употребилъ его орудіемъ для лишенія человѣка той невинности, которой самъ лишился. Сравненіе его съ полевыми звѣрями и наказаніе указываютъ въ немъ естественнаго змія; а его способность разсуждать и говорить лукавство и хитрость, и ясныя указанія другихъ Библейскихъ книгъ указываютъ въ немъ того, кого Христосъ назвалъ человѣкоубійцею искони. Чтобы это понятіе о зміѣ—искусителѣ сдѣлать болѣе яснымъ и освободить его отъ сомнѣній, какія естественно пораждаются при чтеніи сказанія Моисеева, нужно рѣшить нѣсколько вопросовъ, разрѣшеніемъ которыхъ разрѣшаются эти недоумѣнія, бывшія причиною различныхъ толкованій, и—потомъ показать *возможность* этого событія именно въ такомъ видѣ, въ какомъ описываетъ его Моисей.

1) Почему Моисей не говоритъ, что искуситель былъ не простой змій, а духъ зла во образѣ змія? Моисей представляетъ искусителя въ томъ видѣ, въ какомъ онъ приводилъ въ исполненіе свое намѣреніе; наряду съ прочими онъ описываетъ это событіе такъ, какъ оно совершалось видимымъ образомъ, будучи увѣренъ въ томъ, что его читатели или знаютъ (а они дѣйствительно не могли не знать по тому же преданію), или изъ самой исторіи могутъ видѣть, кто дѣйствовалъ въ зміѣ; по первой причинѣ для Моисея не было нужды входить въ подробности; а для того, чтобы изъ самой исторіи было видно—простой ли былъ этотъ змій, онъ изобразилъ его такъ, что нельзя не видѣть въ немъ существа высшаго рода, которое такъ хитро дѣйствовало, какъ не можетъ дѣйствовать простой змій. И также вѣроятно, что Моисей для того не показалъ собственнаго имени искусителя, чтобы представить, какъ легко узнать въ простомъ зміѣ духа злобы, не смотря на всю его хитрость скрыть себя. Вообще, о началѣ и первобытномъ состояніи міра Моисей говоритъ кратко, ограничиваясь почти исключительнымъ описаніемъ лишь видимыхъ и внѣшнихъ явленій, не касаясь ихъ внутренняго существа, а лишь косвенно указывая на него. Это находимъ въ его сказаніи о міротвореніи: подробно описывая происхожденіе царства животнаго и растительнаго, онъ ничего не говоритъ о происхожденіи и раскрытіи царства ископаемаго, конечно, потому что ограничиваетъ взоръ свой тварями, только болѣе видимыми, явленіями только внѣшними. Тоже и въ исторіи паденія.

2) Какъ могъ духъ говорить языкомъ безсловеснаго животнаго? Но что въ томъ невозможнаго? Если духъ можетъ дѣйствовать на вещество, что не оспоримо—почему этотъ же духъ не можетъ облекать понятій и мыслей своихъ въ физическіе звуки? Если духъ можетъ являться въ тѣлѣ: то тѣмъ удобнѣе можетъ говорить. Слова не болѣе какъ понятія, облеченныя звукомъ, какъ бы тѣломъ; нѣтъ мысли и понятій, нѣтъ и словъ, нѣтъ членораздѣльнаго звука; какъ скоро есть первыя, могутъ быть и послѣднія, какъ отображеніе первыхъ. Сила жизни, содержащая тѣлесный составъ змія, не имѣла нужды и не могла являться, какъ сила разумѣнія, не могла имѣть и словъ. Но какъ скоро попущено духу зла вселиться въ змія: тогда орудіе само по себѣ и не способное для слова, лишенное разумѣнія, могло имѣть слово, какъ служащее орудіемъ разумнаго существа, которое можетъ дѣйствовать во всякой силѣ хотя и ложной, которое могло дать слово и тѣни пророка Самуила къ довершенію погибели царя Саула.

3) Но если змій естественный говорить не могъ самъ по себѣ, и если искусившій Еву змій говорилъ по дѣйству духа зла: то рождается новый вопросъ: за кого приняла искусителя Ева? или, знала ли она, что говорилъ съ нею злой духъ, и если знала, почему не устранилась отъ него? Кажется, что не трудно было Евѣ примѣтить неестественное состояніе змія, и потому дѣйствительно трудно представить, какъ она рѣшилась вступить съ нимъ въ разговоръ. Но а) такъ обыкновенно кажется тогда, когда хитрость уже обнаружена; б) положимъ, что Ева была удивлена необычайнымъ явленіемъ говорящаго змія; но какъ прежде грѣха и зла не было и не могло быть страха и подозрѣнія: то удивленіемъ могло еще изощриться ея вниманіе къ змію, и вскорѣ могла родиться мысль, что его необыкновенное состояніе есть дѣйствіе сокровенной силы вкушеннаго имъ запрещеннаго плода. Наконецъ, в) быть можетъ, это явленіе и не показалось особенно необыкновеннымъ. Тогда какъ видимый міръ еще чистый и тонкій свободнѣе и безпрепятственнѣе проницаемъ былъ невидимымъ, можетъ быть, не было необычайно, чтобы невидимыя существа часто облекались въ образы видимыхъ тварей, дабы входить въ сношенія съ человѣкомъ, обитателемъ видимаго и невидимаго. Духъ является въ образѣ мудрѣйшаго изъ звѣрей земныхъ, которыхъ сотворилъ Іегова Богъ; она могла сначала принять его, по символическому образу мудраго животнаго, за Ангела или вообще за добраго

духа. Конечно, она скоро должна была разувѣриться въ этомъ, но въ томъ и хитрость и лукавство духа, что онъ заставилъ её продолжать начатый разговоръ и—хитро достигъ своей цѣли, такъ что она не могла уклониться.

4) Если діаволъ есть искуситель первыхъ людей: то на него должно падать и осужденіе, относящееся, по видимому, къ змію естественному. Гдѣ же будетъ буквальное объясненіе сказанія Моисеева: говоримъ, что все сказаніе Моисея нужно принимать въ простомъ смыслѣ, а при объясненіи наказанія, наложеннаго на искусителя, прибѣгаемъ къ иносказательному объясненію? Но здѣсь вовсе не иносказаніе, а простая, прямая образность. Духъ не Моисеемъ представленъ въ образѣ змія, а самъ прикрылъ себя этимъ образомъ. Когда же искуситель предстоялъ предъ Богомъ въ образѣ змія: то и проклятіе получилъ подъ этимъ же образомъ. Слѣдовательно, какъ змій былъ образъ духа зла, такъ и проклятіе змія было образомъ проклятія того же духа. Значитъ, здѣсь аллегоріи въ объясненіи нѣтъ. Иносказаніе заключалось въ самомъ проклятіи духа зла, явившагося въ чужомъ видѣ, которое и должно быть объясняемо приспособительно къ его природѣ.

Такимъ образомъ. рѣшаются затрудненія касательно возможности—случиться во внѣ этому событію такъ, какъ оно прямо описывается у Моисея, если принимать сказаніе его въ буквальномъ смыслѣ; внѣшнихъ препятствій ни со стороны духа зла, ни со стороны змія, ни со стороны Евы нѣтъ, чтобы событію совершаться такъ, какъ оно представлено у Моисея.

Но при томъ отношеніи между Богомъ и человѣкомъ, какое было въ первыя времена, по сказанію Моисея, при такомъ состояніи человѣка, какимъ онъ представляется въ сказаніяхъ его, была ли внутренняя, психологическая возможность совершиться событію искушенія и грѣхопаденія такъ, какъ оно описано бытописателемъ?

Сотвореніе человѣка было послѣднее чудотвореніе, и сама сотворенный былъ чудо: является среди тварей вселенной существо, въ которомъ персть земная сочеталась съ дыханіемъ Божества, которое въ одно и то же время живетъ жизнію двухъ міровъ, которое владѣетъ временемъ и вѣчностію, владыка твари, служитель Творца, и— это человѣкъ. Онъ не предъ престоломъ Творца, не тамъ, гдѣ хвалятъ его высшія созданія Божіи; но его жилище есть также храмъ Божества; онъ самъ стоитъ на подножіи престола величества славы Божіей, стоитъ, какъ Священникъ, какъ Пророкъ, какъ Царь тварей ему покорныхъ и благодарныхъ Богу, но нѣмотствующихъ.

Премудрость Божія, по выраженію Книги Премудрости, веселилась, взирая на первороднаго Сына человѣчества (8, 21). Но въ то же время, заботливый взоръ Творца провидитъ опасность, угрожающую новосозданному его творенію. Между горними его служителями уже явились не соблюдшіе своего начальства (Іуд. 6); вмѣстѣ съ своимъ отцемъ лжи возмечтавъ поставить престолъ свой выше звѣздъ небесныхъ, ниспали съ небесъ, какъ молнія. Относительно человѣка, котораго земная природа, низводя въ кругъ тѣхъ же самыхъ тварей, надъ коими онъ господствовалъ, весьма давала ему чувствовать свою ничтожность предъ Богомъ, можно было не опасаться подобнаго самопрельщенія; но она своимъ усиленіемъ могла вредить цѣлости и чистотѣ существа человѣческаго, если бы что̀нибудь ее усилило; человѣкъ могъ пасть оттого, когда бы чувственная сторона пересилила въ немъ духовную, что̀ было возможно по силѣ свободы, дарованной человѣку; уклонившаяся съ пути истины свобода могла породить эгоизмъ и— онъ тотчасъ могъ отразиться въ чувственности и сдѣлать ее орудіемъ, противоборствующимъ началу добра. Творецъ не могъ не дать ему средствъ противъ этой опасной стороны. Вѣрнѣйшее же средство въ этомъ случаѣ было бы ограниченіе правъ чувственной природы надъ духовною. Итакъ какъ право ея состояло въ томъ, что она могла требовать отъ человѣка, какъ владыки природы, того, что ему принадлежало при ея посредствѣ: то и ограничить ея права надлежало со стороны ея обладанія благами земли. Такимъ образомъ первый внѣшній положительный законъ долженъ былъ имѣть своимъ предметомъ ограниченіе правъ природы чувственной, которое, само собою разумѣется, должно имѣть основаніе въ законахъ нравственной природы человѣка и—человѣкъ, будучи огражденъ сими послѣдними, долженъ самъ хранить ихъ чистоту; а такъ какъ ни природа чувственная человѣка, ни природа внѣшняя, по первобытной своей чистотѣ, не могли сами собою произвести того, что̀ предотвращалось этимъ узаконеніемъ: то оно болѣе долженствовало указывать на то, чего человѣку должно опасаться, нежели дѣйствительно воспящать его полное владычество надъ тварію. И человѣкъ, при этихъ пособіяхъ, былъ бы безопасенъ отъ паденія, если бы не существовалъ еще одинъ камень претыканія, духъ отпадшій. Этотъ духъ зла, по самому характеру зла, не могъ равнодушно смотрѣть на человѣка, въ его благоденствіи и блаженной безопасности; онъ долженъ былъ терзаться завистію. Правда Божія, оправдавшая уже себя дарованіемъ человѣку всѣхъ средствъ

безопасности отъ паденія, если бы только человѣкъ постоянно ими пользовался, и награждающая только за дознанную вѣрность *въ приставленіи домовнѣмъ* не находитъ не сообразнымъ съ своими законами, позволить этому духу подвергнуть искушенію и свое возлюбленное твореніе—человѣка.

Какъ же будетъ дѣйствовать этотъ искуситель? Какъ свойственно врагу хитрому и завистнику злобному. Ему нужно начать свои нападенія на человѣка уже не съ той стороны, на которой онъ искусился самъ, т. е., не со стороны духовной, но со стороны чувственной, потому что инакова природа человѣка, чувственно духовная; а въ этомъ случаѣ всего вѣрнѣе возмутить его чувственную природу, противъ ограниченій, на нее наложенныхъ; тогда можно будетъ распространить свою власть и на все существо человѣка. Согласно съ этимъ планомъ дѣйствовать сперва чрезъ чувственное на духовное, чтобы потомъ чрезъ духовное на чувственное, ему вопервыхъ естественно было скрыться въ одномъ изъ существъ чувственныхъ, впрочемъ такомъ, которое бы болѣе прочихъ существъ оказывало въ себѣ совершенства душевнаго, чтобы искуснѣе прикрыть свой обманъ, во вторыхъ—дѣйствовать на того изъ двухъ новосозданныхъ, котораго цѣлое устроеніе гораздо слабѣе, чтобы обманъ скорѣе и сильнѣе могъ подѣйствовать, и въ третьихъ—не щадить ни лжи, ни клеветы, для того, чтобы возвысить въ глазахъ его достоинство воспрещенныхъ чувственныхъ благъ. Такимъ образомъ, можно было, уловивъ невинную, чистую и безподозрительную душу человѣка, склонить его къ преступленію даннаго закона. Такимъ то именно образомъ и совершилось паденіе человѣка, по сказанію Моисея. Духъ зла вселяется въ хитраго змія, приступаетъ съ обольщеніемъ къ женѣ, которая не была при изслѣдованіи естества животныхъ, которая законъ о неядении отъ плодовъ древа познанія добра и зла слышала не изъ устъ самого Бога, которая, наконецъ, по самому существу своему, какъ плодъ желаній Адама, искавшаго и не находившаго себѣ помощницы, при обозрѣніи четообразнаго устроенія міра чувственнаго, была болѣе чувственна и слаба, нежели самъ онъ, начинаетъ свое искушеніе выраженіемъ невѣдѣнія, продолжаетъ ложью, довершаетъ клеветою; жена съ перваго взгляда какъ бы заражается дыханіемъ духа зла, становится не чувствительна къ чувству любви къ Богу; ниспадаетъ къ страху (ст. 3); но и страхъ безъ любви не долго одержитъ обольстившуюся; она смотритъ на дерево запрещенное, срываетъ запрещенный плодъ и вкушаетъ; вкушаетъ и Адамъ, и—пред-

вѣщаніе змія исполняется; очи ихъ отверзаются, но для того только, чтобы видѣть свой грѣхъ. Преступниковъ осуждаетъ совѣсть, приходитъ судить самъ Богъ, и — первое осужденіе падаетъ на обольстителя, осужденіе вѣчное, имѣющее вполнѣ открыться въ сотреніи *его владычества пятою имъ уязвленнаго*, и—осужденіе временное на обольщенныхъ, ведущее ихъ только къ освобожденію отъ рабства духа зла въ свободу чадъ Божіихъ, силою Бога—Сына, имѣющаго родиться отъ *сѣмени жены*. И—это новое свидѣтельство того, что Адамъ не самъ палъ: ибо падшему по собственному прельщенію духу, хотя и совершеннѣйшему, Богъ не обѣщаетъ избавителя.

Такъ въ исторіи Моисея всѣ обстоятельства, предшествующія, сопутствующія и послѣдующія паденію первыхъ человѣковъ, одно изъ другаго вытекая, какъ слѣдствіе изъ своихъ причинъ, между собою связываются, и одни опираясь на другія, и одни другія поддерживая, обнаруживаютъ въ ней *и по* началамъ вѣроятности человѣческой такую истинность, которыя нѣтъ нужды защищать никакими аллегорическими объясненіями.

Призывая историческую достовѣрность сказаній Моисея о главномъ событіи первоначальной жизни новосозданныхъ людей—паденіи ихъ, мы, вмѣстѣ съ тѣмъ, признаемъ историческую достовѣрность и прочихъ сказаній Пятокнижія. Но не слѣдуетъ забывать того, что сказали мы, приступая къ разбору сказаній о твореніи и паденіи, что какъ то, такъ и другое, въ сущности своей—тайна, постигаемая только вѣрою, и что эта таинственность простирается и на самый внѣшній покровъ этой тайны, на сказанія Пятокнижія о нихъ. Печать этой таинственности въ сказаніяхъ Пятокнижія о раѣ лежитъ, кромѣ сказанія о самомъ паденіи, на сказаніяхъ о мѣстности рая, о древахъ—жизни и познанія добра и зла, о херувимѣ съ пламеннымъ оружіемъ. Само собою разумѣется, что эта таинствѣнность нисколько не лишаетъ историческаго характера сказаній Пятокнижія объ этихъ событіяхъ, какъ и вообще таинственное и не поддающееся объясненію въ жизни и исторіи частныхъ лицъ и цѣлыхъ народовъ не лишаетъ исторію ея историческаго характера. Сколько тайнъ въ области природы и духа, неразгаданныхъ, неразъясненныхъ и неразъяснимыхъ!

Бытія главы IV – IX-я.

Такимъ образомъ, самыми первыми повѣствованіями Пятокнижія о твореніи міра и человѣка, о первоначальной *жизни*

послѣдняго, о его паденіи и начавшейся вслѣдъ за тѣмъ новой его жизни, мы прямо поставлены на твердую и безопасную историческую почву, поколику здѣсь именно видимъ мы истину отношенія между Богомъ и человѣкомъ, основаніе всякой истинной исторіи, которая ни въ какомъ случаѣ не можетъ начинаться съ природы, а должна начинаться съ Бога. Сущности и генозиса этихъ фактовъ мы не понимаемъ, но ихъ не понимаетъ и не объясняетъ никакая философія, сколько ни перемѣняла она воззрѣній, это — тайна міра, постигаемая только вѣрой, внѣшняя же оболочка этой тайны—повѣствованіе Пятокнижія, въ его буквально-историческомъ смыслѣ, образно или человѣко-образно выражаетъ истинную идею — первоначальныхъ отношеній между Богомъ, міромъ и человѣкомъ, насколько можно познавать здѣсь истину сравнительно съ сказаніями объ этомъ посторонними, истинную идею, слѣдовательно истинную исторію. Съ тѣмъ вмѣстѣ дано намъ твердое основоположеніе для дальнѣйшей исторіи отношенія человѣка въ новомъ его положеніи къ Божеству и природѣ и себѣ, и, слѣдовательно, исторіи всей жизни человѣчества, во всѣхъ его отношеніяхъ. Всѣ эти отношенія рельефно отпечатлѣваются въ исторіи Каина и Авеля, въ первомъ жертвоприношеніи, характеристическомъ въ его двоякомъ образѣ и лежащей въ основаніи его идеѣ, въ различномъ образѣ жизни братьевъ, въ этомъ первомъ распаденіи человѣчества въ образѣ двухъ братьевъ, дошедшемъ до умерщвленія одного изъ нихъ, въ этой борьбѣ человѣка съ природой и вызванной этою борьбою культурѣ ея, въ этомъ постепенно усиливающемся отпаденіи отъ Бога и самозамкнутости—эгоизмѣ жизни, въ этомъ погруженіи человѣка и человѣчества въ природный коварный элементъ жизни, въ противоположность простой жизни и служенію Іеговѣ, какъ все это описывается въ слѣдующихъ главахъ книги Бытія.

Серьезно-дѣльныхъ возраженій противъ исторической достовѣрности событій, описанныхъ въ 4-й и 5-й глл. книги Бытія, такихъ возраженій, которыя бы имѣли основаніе въ какомъ-либо фактѣ, нѣтъ, а потому отвѣчать на нихъ или нѐчего, или не стоитъ. Представимъ для образца: изъ-за чего, говорятъ, опасается Каинъ, что его убьютъ, когда, кромѣ его отца и матери, никого еще не было на землѣ? На это еще древніе весьма справедливо отвѣчали: designat Adami familiam, qvae ei infensa erat. Изъ всего сказанія видно, что оно предполагаетъ довольно и довольно большую фамилію Адама (ст.

17), и съ этимъ вполнѣ согласно указаніе 5-й гл. 4 ст. Потомъ, говорятъ, что исторія Каина и Авеля есть олицетвореніе борьбы земледѣльцевъ и номадовъ. На какомъ основаніи? Да такъ, говорятъ, естественнѣе представлять и въ этомъ болѣе поэтической правды. Конечно, о такихъ и подобныхъ воззрѣніяхъ и сказать нечего, потому что можно говорить о такихъ только воззрѣніяхъ, которыя основываются на чемъ либо болѣе твердомъ, чѣмъ личное представленіе о большей или меньшей естественности того или того. Таково же, напримѣръ, указаніе—на одинаковость именъ въ родословіяхъ Каина и Сиѳа, на долголѣтіе въ жизни патріарховъ и нѣкоторыя другія. Съ большимъ съ перваго взгляда правомъ указываютъ на исторію преселенія Эноха, какъ на поэтическій вымыселъ (5, 24); здѣсь ссылаются на подобныя саги другихъ народовъ, напримѣръ, о Ромулѣ, Ганимедѣ и пр. Но если мы разберемъ эти повѣствованія въ отношеніи а) къ источникамъ, въ которыхъ они заключаются: то увидимъ величайшее различіе между сказаніями объ Энохѣ и тѣми сказаніями о Ромулѣ, Ганимедѣ и др. Здѣсь простая, голая, сухая генеалогія, тамъ поэтическая сага, съ разнообразной, болѣе или менѣе сложной, обстановкой, которая еще болѣе изукрашена позднѣйшими поэтами, и которую поэтому историки отвергаютъ. Ходъ всего Библейскаго разсказа ни мало не указываетъ на поэтическую сагу или миѳъ; такъ голо о подобныхъ сагахъ и миѳахъ не повѣствуютъ. Если посмотримъ на эти сказанія въ отношеніи б) къ лежащей въ основаніи ихъ идеѣ: то и здѣсь – огромное различіе: здѣсь простое благочестіе, хожденіе съ Богомъ, что означаетъ особенную близость къ Богу—чисто нравственный моментъ – основаніе особеннаго прославленія; тамъ таковымъ основаніемъ служитъ или физическая красота (—Ганимедъ) или физическая сила и могущество, какъ у основателя и перваго повелителя Рима; здѣсь простое изъятіе изъ земли живыхъ, хотя и не постижимое; тамъ совершенно отличная отъ этого идея обожествленія. в) Помянутыя саги язычниковъ съ перваго взгляда представляются какъ національныя, въ народномъ духѣ образовавшіяся саги о древнихъ герояхъ, своихъ родныхъ, саги, которыя въ историческій періодъ народа уже не повторяются болѣе; здѣсь совсѣмъ не національная сага, такъ какъ Энохъ столь же родственъ прочимъ народамъ Сиѳтянамъ, сколько и Евреямъ; потомъ, у Евреевъ, въ совершенно историческій періодъ ихъ жизни, видимъ подобное сказаніе объ одномъ изъ сильныхъ, энергиче-

скихъ дѣятелей во времена Ахааза—Иліи. По разсмотрѣніи этихъ обстоятельствъ, непонятнымъ становится, какъ можно совсѣмъ разнородныя сказанія, по видимому лишь сходныя, сопоставлять взаимно и - трактовать какъ однородныя, и выводить такіе результаты.

Гораздо рѣшительнѣе утверждаютъ миѳологическій характеръ сказанія: 6, 1—8, и не безъ права, въ томъ случаѣ, если представлять, какъ представляютъ нѣкоторые даже изъ апологетовъ, что здѣсь рѣчь идетъ о половомъ смѣшеніи Ангеловъ съ дочерьми людей. Это была бы дѣйствительная миѳологія—распространенный въ Политеизмѣ догматъ Теогоніи, догматъ о дѣтяхъ Боговъ; но это—говоримъ—только въ томъ случаѣ, если подъ сынами Божіими разумѣть здѣсь высшихъ духовъ или, по Библейскому наименованію, Ангеловъ. Но, если новая критика школьной философіи, которая не хочетъ различать язычества отъ теократіи, по понятнымъ причинамъ можетъ находить въ этомъ сказаніи миѳологическій характеръ: то трудно понять, какъ вѣрующіе въ Библію теологи, опуская изъ вниманія нравственную точку зрѣнія о характеристикѣ священнаго сказанія и принявъ за истину сказанія апокрифической книги Еноха, Александрійскихъ Гностиковъ и Каббалистовъ—Раввиновъ, считаютъ возможнымъ плотское смѣшеніе Ангеловъ съ дочерями человѣческими, и тѣмъ налагаютъ на простое Библейское сказаніе дѣйствительно печать какого-то страннаго миѳа. Между тѣмъ разумѣть подъ сынами Божіими benej haelohim Ангеловъ никакъ не позволяетъ вся связь рѣчи. Въ ст. 1 прямо рѣчь идетъ объ умноженіи людей на землѣ вообще, точно также въ ст. 3-мъ, такъ что Ангелы, если ихъ разумѣть подъ сынами Божіими, являются вовсе не кстати. Если далѣе мы обратимъ вниманіе на болѣе обширный контекстъ или связь частныхъ, болѣе обширныхъ повѣствованій: то найдемъ съ одной стороны, что гл. 4 и 5 изображаютъ все человѣчество въ раздѣленіи на два рода или поколѣнія, по отношенію ихъ къ Богу—родъ или поколѣніе отпадшихъ отъ Бога и проклятыхъ Богомъ Каинитовъ, и родъ Богобоязненныхъ и благочестивыхъ Сиѳитовъ, съ другой стороны, что *цѣлое человѣчество*, по смѣшеніи сыновъ Божіихъ съ дочерьми человѣческими, представляется подверженнымъ нравственному растлѣнію; явное, кажется, указаніе, что подъ смѣшеніемъ этимъ должно разумѣть смѣшеніе этихъ двухъ родовъ или поколѣній; этого требуетъ вся связь повѣствованій; и нѣтъ никакого историческаго основанія разумѣть подъ

сынами Божіими Ангеловъ; рѣчь идетъ значитъ о смѣшеніи благочестиваго и нечестиваго родовъ. „Но изъ смѣшенія ихъ, говорятъ, происходятъ гиганты—исполины; слѣдовательно, надобно видѣть въ сынахъ Божіихъ упоминаемыхъ здѣсь, не простыхъ людей, но высшія существа“. Совсѣмъ не слѣдуетъ. Въ ст. 4 не говорится, что изъ этого именно смѣшенія произошли исполины—великаны: они были уже тогда, когда сыны Божіи *пояли себѣ въ жены дочерей человѣческихъ*; отъ этого смѣшенія рождались герои—мужи именитые. Наконецъ, и то положеніе, на которомъ основывается мнѣніе о сынахъ Божіихъ, какъ Ангелахъ, будто этимъ наименованіемъ въ Библіи означаются именно Ангелы—не доказательно, потому что не вездѣ имъ означаются Ангелы, но означаются и люди. Весь Еврейскій народъ называется сыномъ Божіимъ и еще перворожденнымъ и возлюбленнымъ, частные члены этого народа суть сыны Божіи. Далѣе, въ слѣдствіе смѣшенія сыновъ Божіихъ съ дочерями человѣческими является нравственное растлѣніе человѣчества. Неужели это—Ангелы? Можетъ быть падшіе? Но что же это за сыны Божіи? Они нигдѣ такъ не называются въ Библіи. Если же совсѣмъ не основательно видѣть въ разсматриваемомъ повѣствованіи подъ сынами Божіими Ангеловъ—не падшихъ или падшихъ: то нѣтъ основанія видѣть здѣсь миѳологическое сказаніе. Какой притомъ выйдетъ смыслъ этого сказанія, въ чемъ—идея миѳа, это такой вопросъ, на который не отвѣчаютъ почти ничѣмъ сами видящіе здѣсь миѳъ. Вотъ почему въ позднѣйшее время и въ области отрицательной критики утвердилось вполнѣ мнѣніе, что здѣсь разумѣется именно смѣшеніе двухъ поколѣній—Каинитовъ и Сиѳитовъ, изъ каковаго смѣшенія родились именитые властелины древности—по смыслу подлинника мужи гордые, которые своимъ вліяніемъ и силою такъ способствовали нравственному развращенію всего допотопнаго міра.

Сказаніе Пятокнижія о потопѣ хотятъ лишить исторической достовѣрности на основаніи сказаній объ этомъ другихъ древнихъ народовъ. Почти у всѣхъ народовъ древности есть сказанія о какомъ-то необыкновенномъ переворотѣ на землѣ, совершившемся посредствомъ страшнаго наводненія. Въ основаніи этихъ сказаній долженъ лежать дѣйствительный историческій фактъ, но что это за фактъ? Сказанія не Библейскія, сказанія Восточныхъ народовъ и отчасти западныхъ облекаютъ это событіе въ форму поэзіи, въ форму миѳа. Не то ли же и въ повѣствованіяхъ Пятокнижія? Главное различіе

сказаній объ этомъ Библейскихъ и не Библейскихъ – въ томъ, что первыя повѣствуютъ о потопѣ всеобщемъ, послѣднія почти всѣ о мѣстныхъ, и притомъ—эти сказанія особенно развиты у тѣхъ народовъ и въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ есть большія рѣки и моря. Въ чемъ здѣсь истина? Противъ историческаго значенія сказаній объ этомъ Пятокнижія поставляютъ доказательства, по истинѣ достойныя сожалѣнія: а) способъ, какъ при этомъ дѣйствуетъ Богъ. Это очевидно могъ сказать только не признающій, по догматическимъ предубѣжденіямъ, живаго Бога и не понимающій или лучше не хотящій понять Библейской образности и человѣкообразнаго представленія Божества во всей первоначальной исторіи, для котораго такая образность или человѣкообразность кажется соблазномъ. б) Выставляютъ то, что причиною потопа здѣсь поставляется нравственное растлѣніе человѣчества, слѣдовательно, нравственная чисто причина, тогда какъ ее нужно искать въ физическихъ законахъ природы; но сколько фактовъ не постижимаго соотношенія между нравственнымъ состояніемъ человѣчества или народовъ и физическими явленіями міра? Это замѣчено всѣми, хотя фактъ остается не объяснимъ, и сами высказывающіе это возраженіе въ другихъ случахъ совсѣмъ не прочь признать и развивать мысль объ этомъ соотношеніи между нравственными явленіями въ человѣчествѣ и физическими явленіями природы, напримѣръ предвѣстниками въ физической природѣ войнъ, мора и вообще бѣдствій человѣчества? Это, говоримъ, замѣчено изстари и доселѣ замѣчается. в) Выставляютъ круглыя числа хронологическихъ данныхъ событія и числа священныя: послѣ *семи* дней по откровеніи Ною о потопѣ настаетъ онъ (7, 10), *сорокъ* сутокъ продолжается дождь (ст. 12). Но какъ согласуются съ этимъ указанія, что, напримѣръ, въ 27-й день втораго мѣсяца 600 года жизни Ноя началось это наводненіе, что потопъ продолжался годъ и 11 дней? Гдѣ въ этомъ круглыя числа и священныя числа? Когда что случилось, то тогда и полагается. Спрашивается, неужели на этихъ основаніяхъ можно заподозрить Библейскія сказанія въ отсутствіи историческаго характера и поставлять ихъ наряду съ сказаніями другихъ народовъ объ этомъ событіи? Напротивъ, если гдѣ, то именно здѣсь соединилось все, чтобы оправдать истину Библейскихъ сказаній объ этомъ событіи.

а) Точное описаніе ковчега, способа и вида и времени, какъ и когда онъ устроенъ, причемъ нѣтъ и малѣйшаго слѣ-

да поэтическихъ украшеній, какъ это въ другихъ сказаніяхъ, какъ утверждаютъ люди, сличавшіе эти сказанія съ этой точки зрѣнія. Простота устройства этого помѣстилища для людей и прочихъ сотворенныхъ существъ, какъ описывается это устройство въ 6 гл. ст. 14 и дал., вполнѣ соотвѣтствуетъ тому вѣку, въ которомъ происходило событіе, какъ вообще колоссальныя постройки гармонируютъ съ перводревностію и ея загадочной для насъ силой. Если бы не дошло до насъ нѣкоторыхъ развалинъ древнихъ памятниковъ: то сказаніямъ древнихъ объ этихъ памятникахъ едва ли бы теперь повѣрили, не останься до болѣе позднихъ временъ Өивскихъ развалинъ, несомнѣнно, сказанія о стовратныхъ городахъ отнесли бы къ области басенъ. Не удивительно, что помѣстилище Ноево было громадно, и—только легкомысленная насмѣшливость можетъ сомнѣваться въ исполненіи этого громаднаго предпріятія въ то время.

б) Точное обозначеніе естественныхъ, дѣйствовавшихъ при потопѣ причинъ, не уничтожая чудесности цѣлаго факта, показываетъ, однако, какъ точно записано извѣстное по преданію наблюденіе надъ внѣшними событіями при потопѣ.

в) О томъ же, наконецъ, свидѣтельствуютъ тщательныя хронологическія обозначенія, что̀ въ этомъ событіи, въ какой день, мѣсяцъ и годъ случилось. Особенно очевиднымъ представляется историческій характеръ Библейскаго сказанія о потопѣ, при сравненіи съ сказаніями о немъ другихъ народовъ, которыя Деличъ, по ихъ относительному сродству, дѣлитъ на четыре класса: а) сказанія западно-азіятскихъ народовъ, б) восточно-азіятскихъ, в) Греческія сказанія и соплеменныхъ съ ними народовъ и, наконецъ, г) народовъ, неизвѣстныхъ въ древнемъ мірѣ, напримѣръ, Американскихъ. Распространеніе этого сказанія у всѣхъ народовъ, говоритъ онъ, неоспоримо и очевидно свидѣтельствуетъ, что потопъ есть событіе историческое, которое глубоко запало и держалось въ воспоминаніяхъ народныхъ, такъ что память о немъ сохранилась равно въ Арменіи и Британіи, въ Китаѣ и въ Восточной Азіи, даже въ Америкѣ, а безпристрастное сравненіе этихъ сказаній съ Библіей приводитъ къ тому результату, что Библейское повѣствованіе, чистое и свободное отъ всякихъ миѳологическихъ и національныхъ элементовъ, имѣетъ на себѣ печать истинности первосказанія объ этомъ событіи. Это особенно видно изъ сказанія о радугѣ (9, 12 дал.). Она есть простой знакъ завѣта новаго между Іеговою и человѣкомъ. Но- это иначе,

напримѣръ, въ Греческихъ сагахъ объ Ирисѣ, гдѣ оно, не имѣя строго нравственнаго, опредѣленнаго значенія, какъ въ Библейскомъ сказаніи, обставлено поэтическими вымыслами и олицетворено, именно въ смыслѣ физической Теогоніи. Такимъ образомъ, лишать сказаніе Пятокнижія о потопѣ исторической достовѣрности нѣтъ вѣрныхъ историческихъ основаній.

О сѣновности Моисеева культа.

Божественный Учитель истины говорилъ нѣкогда женѣ Самарянкѣ: *грядетъ часъ и нынѣ есть, егда истиннiи поклонницы поклонятся Отцу духомъ и истиною.—Духъ есть Богъ, и иже кланяется Ему, духомъ и истиною достоитъ кланятися* (Іоан. 4, 23—24). Совершенно справедливо то объясненіе словъ—*духомъ и истиною*, что первое направлено противъ поклоненія Богу древняго Іудейства или религіозно-обрядовыхъ законовъ Моисеевыхъ, во всей ихъ подробности, и служитъ признакомъ обветшанія и замѣненія ихъ новыми законами, послѣднее—противъ культовъ языческихъ, лишенныхъ истины. Въ самомъ дѣлѣ, оставляя въ сторонѣ послѣдній, Моисеевы религіозно-обрядовыя учрежденія, въ ихъ совокупности, представляются совершенно противоположными поклоненію Богу въ духѣ,—не потому, чтобы въ нихъ не было духа, но потому, что эта внутренняя духовная сторона совершенно закрыта была внѣшностію, образностію, чувственнымъ покрываломъ. Слово, хотя оно само чувственное, служащее однакоже чистѣйшимъ непосредственнымъ орудіемъ выраженія внутренняго и духовнаго, какъ таковое стоитъ на заднемъ планѣ, и, кромѣ священническаго благословенія (Числ. 6, 24), законъ обрядовый не предписываетъ ни одной формы молитвы,—ближайшаго выраженія Богослуженія духовнаго въ духовно-чувственномъ существѣ. Все напротивъ здѣсь отъ великаго до малаго движется лишь въ одной чувственной формѣ; все Богопочтеніе заключено во внѣшности, образныхъ дѣйствіяхъ, и—большею частію соединено съ пышностію и великолѣпіемъ; при этомъ вся эта внѣшность даже до малѣйшихъ подробностей опредѣлена съ большою тщательностію и точностію. Все и вездѣ—обрядъ, обрядъ и обрядъ. Всякій культъ есть внѣшнее, подлежащее чувствамъ и заключенное въ образы представленіе отношеній между Богомъ и человѣкомъ и ихъ взаимнаго посредства; это образное представленіе естественно указываетъ на то, какъ понимаемо было это отношеніе и это посредство; культъ поэтому есть вѣрное

выраженіе сущности религіознаго міросозерцанія народа;—понять это послѣднее изъ перваго значитъ понять и теоретическую и внѣшнюю—Богослужебную стороны религіи. Теперь, чтобы понять сущность Моисеева религіозно-обрядоваго законодательства,—первый вопросъ тотъ:—что̀ значитъ эта внѣшняя чувственная форма Моисеевыхъ учрежденій,—что̀ за начало, изъ котораго она вышла и именно—такая, а не другая; что составляетъ ея сущность?

Этотъ вопросъ нѣкоторые рѣшали и рѣшаютъ такъ, что всю эту внѣшность Моисеева культа и считаютъ только какъ внѣшность и—не болѣе, чувственную форму культа считаютъ самымъ существомъ его, не видя въ немъ ничего высшаго, духовнаго, внутренняго. Началомъ, изъ котораго должна была выйти именно эта, а не другая форма чувственная, принимаютъ представленіе объ отношеніи Іеговы къ своему народу какъ непосредственнаго, почти видимаго, Царя къ своимъ подданнымъ. По этому понятію, весь культъ Моисеевъ представляется какъ вѣрная служба великому Монарху, проистекающая изъ глубокаго благоговѣнія къ нему и изъ самопожертвованія, по образцу той службы и съ тѣми же церемоніями, какъ было на Востокѣ въ сильныхъ, могущественныхъ государствахъ, при великихъ и могучихъ Монархахъ; скинія есть не что иное, какъ царскій домъ съ царскимъ великолѣпіемъ; священники и левиты—ближайшіе слуги Царя и его свита; жертвы и приношенія—вѣрноподданнѣйшія выраженія и доказательства благоговѣнія, благодарности и послушанія Царю. Весь культъ есть только внѣшнее великолѣпіе, пышность, при чемъ это внѣшнее и чувственное и есть только внѣшнее и чувственное, что̀, какъ утверждаетъ это мнѣніе, совершенно соотвѣтствуетъ состоянію народа грубаго и чувственнаго, не умѣющаго и не могущаго, исключая нѣкоторыхъ лицъ, возвыситься до духовнаго внутренняго, народа, который нужно было сдержать въ должномъ повиновеніи Іеговѣ; большая пышность и великолѣпіе культа имѣли цѣлію—сдѣлать по возможности болѣе нагляднымъ и чувствительнымъ для народа величіе Іеговы, какъ совершеннѣйшаго, величайшаго царя, вообще—внушить страхъ и трепетъ предъ Іеговою народу грубому, дикому и чувственному. Вся внѣшность этого культа—есть не болѣе, какъ многосложный церемоніалъ, великолѣпный, пышный, но въ этой только пышности и великолѣпіи и имѣющій свою конечную цѣль и не выражающій въ себѣ ничего высшаго, духовнаго, внутренняго, кромѣ лишь

знаковъ покорности, послушанія и благоговѣнія къ царю. Но эти знаки могли быть выражены и такъ и иначе и съ такимъ же еще большимъ благолѣпіемъ, но въ другомъ видѣ; отъ этого никто ничего не потерялъ бы, т. е. эта именно форма Моисеева культа не есть необходима и могла быть замѣнена другою.—Этотъ взглядъ на Моисеевъ культъ выразилъ прежде всего Маймонидъ, потомъ комментаторъ его Раввинъ Шемъ-тобъ; за ними многіе Раціоналисты, даже, хотя не во всѣхъ пунктахъ, многіе апологеты, вызванные крайностями супранатуральнаго воззрѣнія на законодательство Моисеево все, какъ типическое—т. е. таинственное, прообразовательное и—думавшие этимъ путемъ оправдать и защитить дѣйствительность, самостоятельность внѣшней формы Моисеева культа противъ этихъ крайностей.—При тщательномъ и ближайшемъ разсмотрѣніи этого пониманія всей совокупности Моисеевыхъ религіозно-обрядовыхъ учрежденій оказывается его несостоятельность, какъ ни легко оно, повидимому объясняетъ его характеръ и происхожденіе. Оба главные пункта, на которыхъ опирается оно, именно—грубость и чувственность народа и отношеніе Іеговы какъ царя къ подданнымъ поняты ложно и сопоставлены неправильно. Первое,—если народъ Еврейскій, при выходѣ своемъ изъ Египта и былъ такъ грубъ и чувственъ, какимъ представляется онъ, то его законодатель, который какъ законодатель долженствовалъ быть и былъ вмѣстѣ и воспитателемъ его (Гал. 3, 24), никакъ не могъ имѣть въ виду—удержать его навсегда въ этой грубости, но напротивъ долженъ противодѣйствовать этой грубости и--просвѣтлять его религіозныя представленія. И сколько примѣровъ такого противодѣйствія,—даже съ самоотверженіемъ! Но если форма Богопочтенія вообще, которая вращается только во внѣшнемъ великолѣпіи, нимало не споспѣшествуетъ развитію религіозныхъ представленій, вообще религіознаго сознанія, то законодатель Моисей тѣмъ самымъ, что вмѣсто прежняго простаго культа ввелъ многосложный, соединенный съ великолѣпіемъ и пышностію, и освятилъ свои постановленія отнюдь не для только народа бывшаго и вышедшаго изъ Египта, но для всѣхъ будущихъ родовъ и поколѣній этого народа (Исх. 27, 21. 28, 43. 30, 8. 21. Лев. 3, 17. 6, 22. 7, 34 и т. п.), противорѣчилъ бы цѣли религіознаго воспитанія, противодѣйствовалъ бы самому воспитанію и намѣренно удерживалъ бы народъ въ томъ состояніи, въ которомъ онъ находился около времени выхода его изъ Египта и странствованія въ пустынѣ,—

что совершенно противорѣчитъ характеру и намѣреніямъ законодателя и фактамъ, содержащимся въ самыхъ книгахъ. Идея благоустроеннаго царства и—чистой, неповрежденной религіи, идея приготовленія народа къ принятію другаго Пророка, подобнаго Моисею,—вотъ конечная цѣль народнаго воспитанія; законъ—средство къ этому сохраненію чистоты религіи и—этому приготовленію народа. А тамъ говорятъ, что Моисей ослѣплялъ народъ лишь внѣшнимъ великолѣпіемъ, т. е. хотѣлъ удержать его навсегда отъ очищенія, развитія и сохраненія въ цѣлости своихъ религіозныхъ представленій!—Что касается до отношенія Іеговы какъ Царя къ своему народу, то эта царственность не такъ должна быть понимаема, чтобы при такомъ Богопочтеніи—въ этой особенной формѣ явленія, собственное существо отношеній Іеговы къ Израилю, именно общественное отношеніе къ человѣку, какъ человѣку, оставалось на заднемъ планѣ, или совершенно исчезало. Когда все Богопочтеніе представляется какъ отображеніе служенія Царю, оно совершенно теряетъ религіозный характеръ, что составляетъ главное въ культѣ,—и сама въ себѣ глубоко сознанная идея о снисхожденіи Бога къ потребностямъ своего народа низводится до грубаго антропоморфическаго народнаго представленія и—граничитъ съ каррикатурой, чего нѣтъ и слѣдовъ въ законодательствѣ Богослужебномъ Моисея.—Но главное,—такое пониманіе отношеній между устроеніемъ Государства и культа совершенно противоположно воззрѣнію всей древности, особенно Востока на это дѣло. Древность устрояла свой культъ не по устройству государства, такъ, чтобы государство и политическія учрежденія были прежде религіи и культа и служили образцомъ для устроенія этого послѣдняго, но совершенно наоборотъ,—политическія отношенія и учрежденія были образуемы и устрояемы по религіознымъ идеямъ. Не послѣ того, какъ поставляемъ былъ Монархъ и опредѣлялись его отношенія, начинали думать о Божествѣ и его отношеніи къ міру вообще и въ частности къ государству, примѣняя къ нимъ образовавшіяся, установленныя земныя отношенія монарха,—и земную монархію устрояли по воззрѣнію и по подобію монархіи не земной, небесной Божественной. Что́ Божество для цѣлаго міра, тѣмъ долженъ быть для малаго міра—государства извѣстнаго—Монархъ, какъ Богъ въ маломъ мірѣ, и—поелику Божество живетъ и царствуетъ на небесахъ, то Монархъ есть Богъ земли или образъ Бога на землѣ или въ государствѣ; все земное въ этомъ отношеніи

должно быть отображеніемъ небеснаго и—каждый народъ считалъ свое государство именно таковымъ; на этомъ основаніи на политическія учрежденія наложена Божественная печать, и они получили религіозное освященіе.— Отсюда то происходитъ, что Владыки и Цари государства почитаемы были подъ тѣми же формами, какъ и Божество, но не наоборотъ,— никогда почтеніе и поклоненіе Божеству не было устраиваемо по модели служенія царю.- Оттого и цари называются богами земли, и--все положеніе ихъ и отношенія устроены по воззрѣнію народа на отношеніе Бога или боговъ къ людямъ.— Приведемъ нѣсколько примѣровъ. Древніе Индійцы называли своихъ царей намѣстниками Бога на землѣ, образами Божественнаго Міродержца, иногда они просто называли ихъ—Дева—Богъ; символъ царствованія царя—колесо, которое есть вмѣстѣ символъ міроправителя Вишну; дворецъ Индійскаго царя и его тронъ считали небомъ; управляемая царемъ земля имѣла свою небесную географію. Точно также древніе Персы считали своего государя представителемъ Ормузда и называли Богомъ земнымъ; по свидѣтельству надписей на памятникахъ Персидскіе цари даже въ 3 и 4-мъ вѣкахъ изъ династіи Сассанидовъ назывались именемъ Бога. Весь персидскій дворъ былъ устроенъ по образу небеснаго дворца Ормузда; дворецъ и въ особенности тронъ царя даже назывался небомъ; ближайшую свиту Ормузда составляли семь подчиненныхъ міродержцевъ; имъ соотвѣтствовали семь сатрапій Персидскаго царства. Точно то же находимъ у древнихъ Вавилонянъ, даже образованныхъ Грековъ частію. Даже въ нынѣшнія времена видимъ нѣчто подобное у Китайцевъ: Китайскій государь называется сыномъ неба или Тіенъ, что по изъясненію китайскихъ комментаторовъ означаетъ Духа, правящаго небесами; его называютъ единственнымъ Владыкой міра; его приказанія принимаются какъ священныя и божественныя; его слово— оракулъ, и все, что отъ него исходитъ, свято; ему покланяются какъ богу; самое царство его называется Небесной Имперіей и пр. Тоже еще яснѣе—въ Тибетѣ и въ Японіи.— Изъ этихъ примѣровъ ясно видно, что не культъ устроялся по устройству царства, но устройство царства по культу,— какъ народъ представлялъ себѣ отношеніе Бога къ людямъ, такъ и устроялъ отношенія государя къ подданнымъ и всѣ государственныя отношенія, но не наоборотъ.— Если же такъ было въ языческихъ народахъ, то тѣмъ болѣе такъ должно быть у Евреевъ, которые были руководимы непосредственно—

Іеговою, и не могли составлять своихъ воззрѣній на божественныя отношенія къ нимъ, а — только усвоять ихъ чрезъ откровеніе и значитъ не могли устроять своихъ внѣшнихъ религіозныхъ обрядовъ по церемоніямъ другихъ Восточныхъ монархическихъ государствъ. Откровеніемъ Іеговы и воззрѣніемъ на его отношенія къ народу устроялись они. Если же такъ, то они не могли имѣть значенія, какъ простая внѣшность, а должны необходимо быть символическимъ представленіемъ всевозможныхъ отношеній Бога къ народу.— Значитъ и на этомъ второмъ и послѣднемъ основаніи нельзя культъ Моисеевъ представлять или почитать одною лишь внѣшностію безъ внутренняго, высшаго, духовнаго содержанія. Притомъ, вообще новѣйшія изслѣдованія о религіяхъ древности возвысили до степени несомнѣнности ту истину, что характеръ чувственной формы языческихъ культовъ вообще есть образность, что подъ этой образностію скрывается нѣчто высшее, духовное, хотя и неистинное, и что внѣшняго, какъ только внѣшняго, безъ мысли, безъ смысла, безъ представленія, хотя бы и уродливыхъ, въ нихъ нѣтъ. Теперь не выше, но ниже всѣхъ языческихъ культовъ нужно поставить культъ Моисея, если онъ составляетъ исключеніе изъ всѣхъ культовъ древности, если богопочтеніе его—не болѣе, какъ только внѣшнее великолѣпіе, безъ внутренняго опредѣленнаго содержанія,— пища для грубости, чувственности и обманъ для глазъ. Но на это никто не согласится. Наконецъ, если есть въ каждомъ человѣкѣ живая идея Бога и — стремленіе выражать во внѣ свои чувства къ нему, то одной внѣшности тутъ быть не можетъ; каждое внѣшнее дѣйствіе должно имѣть свою мысль, или лучше должно быть выраженіемъ, даже произведеніемъ этой мысли, если только учредитель культа не имѣлъ въ виду—обмануть народъ; но въ этомъ послѣднемъ случаѣ культъ не можетъ долго держаться; народъ узнаетъ обманъ, ложь и отсутствіе внутренней мысли, и--обрядовые законы безъ мысли будутъ отвергнуты; притомъ такого обмана не могъ допустить правдивый безкорыстный характеръ Моисея. Потому вся эта сложность религіозно-обрядовыхъ учрежденій Моисеевыхъ не могла быть внѣшнею формою безъ духовнаго, внутренняго содержанія, и, значитъ, эта внѣшность есть—образность. Въ самыхъ этихъ учрежденіяхъ Моисеевыхъ есть еще основаніе глубокое, какого нѣтъ въ другихъ,—которое необходимо побуждаетъ признать, что вся эта внѣшность ихъ есть образность. Отличительное и характеристическое начало Мои-

сеева закона есть именно единство и духовность Бога, какъ это ясно выражено въ двухъ первыхъ заповѣдяхъ Десятословія, изъ коихъ въ послѣдней ясно и выразительно запрещено дѣлать какіе либо образы или подобія Бога, какія бы они ни были.— Съ этимъ безобразнымъ, не видимымъ и не описуемымъ, чисто духовнымъ существомъ можно встать въ истинное отношеніе и единеніе – что служитъ цѣлію всякаго культа—только духовнымъ образомъ, и чувственное или внѣшнее, какъ только чувственное и внѣшнее безъ духовнаго внутренняго, не можетъ посредствовать къ такому чисто духовному единенію.—Сколько несомнѣнно, что предметъ Моисеева культа—не видимый, не чувственный духъ Богъ; столько же несомнѣнно должно быть, что внѣшнее и чувственное, какъ форма этого культа не есть сама себѣ цѣль, не есть только это чувственное, внѣшнее, но образъ и чувственное представленіе сверхчувственнаго, духовнаго въ его отношеніяхъ къ духовно-чувственному человѣку. Заповѣдь: не сотвори себѣ кумира и всякаго подобія—непререкаемое доказательство образнаго характера Моисеева культа.— На этотъ же образный характеръ указываетъ обязанность упражняться въ законѣ, котораго большая часть состоитъ изъ предписаній обрядовыхъ и вообще культа: что значило бы упражняться въ законѣ день и ночь, если бы въ немъ ничего болѣе небыло, какъ только кодексъ церемоній, который, правда, сложенъ, но все же не требуетъ для изученія его цѣлой жизни и—день и ночь.—Молитва Давида: открой очи мои для уразумѣнія тайнъ закона Твоего Господи (Пс. 118, 18), не имѣла бы смысла, если бы внѣшнее и чувственное въ культѣ было только внѣшнее и чувственное, безъ внутренняго и духовнаго: потому что каждый могъ видѣть это своими тѣлесными глазами и не нужно для этого никакого открытія очей духовныхъ особеннымъ дѣйствіемъ Божіимъ.— Еще менѣе позволяетъ сомнѣваться въ образности Моисеева культа Новый Завѣтъ. Не говоря уже о посланіи къ Евреямъ, въ которомъ образность многихъ существенныхъ дѣйствій Моисеевыхъ учрежденій разоблачается какъ дѣйствительная образность,—внѣшнее, чувственное выраженіе невидимаго, сверхчувственнаго, Апостолъ Павелъ называетъ именно обрядовый законъ—σκιά τῶν μελλόντων (Кол. 2, 17), тѣнь, предполагающая предметъ оттѣняемый. Характеристическое выраженіе, употребленное Апостоломъ Павломъ о законѣ—παιδαγωγός εις Χριστὸν—пѣстунъ во Христа ясно показываетъ, что законъ былъ нѣ-

что болѣе, чѣмъ простая внѣшняя пышность и—кодексъ восточныхъ придворныхъ церемоній. - Изъ всего этого неоспоримо вытекаетъ неправильность такого пониманія Моисеевыхъ религіозно-обрядовыхъ учрежденій, будто въ нихъ чувственная внѣшняя форма сама себѣ цѣль, будто это чувственное за собою не имѣетъ высшаго, духовнаго внутренняго и составляетъ существо самаго культа; а вмѣстѣ утверждается истинность того, что характеръ этихъ учрежденій, этого внѣшняго и чувственнаго,—есть образность, что это внѣшнее служитъ лишь чувственнымъ образомъ внутренняго; чувственное—духовнаго.

Если внѣ всякаго сомнѣнія образность Моисеевыхъ обрядовыхъ богослужебныхъ учрежденій вообще: то спрашивается далѣе—какого рода эта образность? Между разными степенями и видами образности есть два главные рода ея: именно образность символическая и—типическая. Символъ есть непосредственно подлежащій чувственному воззрѣнію внѣшній образъ, который въ формѣ своей указываетъ на другое, не чувственно присущее или вообще существующее, и—есть видимый чувственный покровъ невидимаго и сверхчувственнаго. Первоначальное и собственное значеніе символа, по ученымъ изслѣдованіямъ Крейцера, не есть просто образъ или чувственный образъ вообще всего, но относится лишь къ области религіи и служитъ къ наглядному изображенію различныхъ отношеній между Богомъ или богами и людьми. Типъ, на общепринятомъ богословскомъ языкѣ,—есть тотъ же символъ того же сверхчувственнаго и духовнаго, но въ отношеніи ко времени: другое, на что онъ указываетъ своимъ внѣшнимъ, чувственнымъ видомъ, есть не дѣйствительно присущее ему настоящее, но еще имѣющее быть, будущее; типъ есть пророчественный символъ, имѣющій достигнуть своей полноты и истинности только въ будущемъ.—Что Моисеевы учрежденія имѣютъ символическій характеръ, это видно изъ того, что ихъ характеръ вообще—образность, а образность и символизмъ понятія почти одинаковыя даже по объему.—Но имѣютъ ли они типическій характеръ, т. е. указываютъ ли въ своемъ внѣшнемъ и чувственномъ внутреннее и сверхчувственное въ будущемъ—въ этомъ иные только сомнѣваются, а иные вовсе отвергаютъ, какъ искаженіе исторіи. Но съ точки зрѣнія новозавѣтныхъ писателей ни то, ни другое,—ни сомнѣніе ни отверженіе этого типическаго характера въ Моисеевыхъ обрядовыхъ учрежденіяхъ—совершенно не справедливо и не

основательно: потому что новозавѣтные писатели, гдѣ только случается, всюду подтверждаютъ дѣйствительность этого типическаго характера Моисеевыхъ учрежденій. — Самъ Богочеловѣкъ въ зміѣ вознесенномъ въ пустынѣ учитъ видѣть типъ— пророческій символъ вознесенія его на крестъ. Этотъ типъ, впрочемъ, не относился къ существу Моисеевыхъ учрежденій. Апостолъ Павелъ законъ обрядовый, какъ мы упоминали, называетъ тѣнью будущаго; слѣдовательно, дѣйствительность, дающая эту тѣнь, въ будущемъ; и когда онъ же называетъ законъ пѣстуномъ во Христа: то показываетъ, что между закономъ, главную часть котораго составляютъ предписанія обрядовыя, и Христомъ есть внутреннее единеніе и взаимное отношеніе; въ первомъ— указанія на будущее, значитъ, по Апостолу, онъ имѣетъ типическій характеръ и значеніе.— Но главнымъ образомъ это типическое значеніе закона и учрежденій Моисеевыхъ утверждается и раскрывается въ посланіи къ Евреямъ, такъ что нѣтъ никакой возможности отвергнуть дѣйствительность и истинность его, т. е. типическаго значенія. Этотъ типическій характеръ Моисеевыхъ учрежденій основывается на взаимномъ отношеніи между собою двухъ завѣтовъ — Ветхаго и Новаго. Религіозная и историческая связь ихъ очень ясна, такъ что ее каждый можетъ видѣть Если спросимъ о существѣ и свойствѣ этой связи: то отвѣтъ несомнѣнно долженъ быть таковъ, что эта связь есть связь низшей ступени развитія съ высшей. Какъ въ физическомъ мірѣ органическая связь низшей ступени съ высшею находитъ мѣсто, такъ что низшая ступень содержитъ нѣчто такое, что выше ея, указываетъ на нѣчто другое, высшее, и условливаетъ собою это высшее, т. е., что эта низшая есть типъ той высшей ступени, такъ еще болѣе въ мірѣ духа, въ которомъ исторіею обусловливается развитіе духовной жизни вообще и — религіозной въ особенности, какъ это можно ясно видѣть изъ хода религіозной жизни въ Ветхомъ Завѣтѣ въ отношеніи къ Новому. Если вообще издревле исторію и развитіе человѣческаго рода считали quasi genus prophetiae: то по крайней мѣрѣ приготовительную къ христіанству ступень—Ветхій Завѣтъ въ религіозномъ и историческомъ отношеніяхъ нельзя исключить отсюда, а изъ Ветхаго Завѣта—именно Моисеевы религіозныя учрежденія, на которыхъ, такъ сказать, основывается все Ветхозавѣтное Откровеніе. Какъ низшая, приготовительная къ христіанству ступень религіознаго сознанія, развивающаяся изъ Откровенія,

весь Ветхій Завѣтъ вообще и въ частности учрежденія религіозныя Моисея заключаютъ въ себѣ и должны заключать нѣчто такое, что указываетъ на эту высшую ступень—христіанство, должны заключать въ себѣ типы—прообразы и—заключаютъ ихъ. Не можемъ не привести здѣсь слово одного изъ очень вольно-мыслящихъ ученыхъ (Де-Ветте), который, разсматривая эту внутреннюю связь Ветхаго и Новаго завѣтовъ и ихъ взаимное отношеніе и убѣдившись не только въ символическомъ, но и типическомъ характерѣ перваго, высказалъ такія слова: „Христіанство вышло изъ Іудейства. Еще задолго до Христа приготовляемъ былъ міръ и въ частности этотъ народъ къ принятію его; весь Ветхій Завѣтъ есть одно великое пророчество, одинъ великій типъ того, что съ Нимъ (Христомъ) должно было явиться и явилось. Кто станетъ отрицать, что Святые Провидцы еще задолго предвидѣли въ духѣ пришествіе Христа, и въ пророческихъ восторгахъ болѣе или менѣе ясно предощущали новое ученіе?—Типологическое сравненіе или отношеніе Ветхаго Завѣта къ Новому отнюдь не пустая игра. Въ Іудействѣ, какъ сѣмени, были заключены листы, цвѣты и плоды христіанства. Конечно, нужно было Божественное солнце, чтобы оплодотворить это сѣмя и вызвать его къ произрастанію, цвѣту и плодамъ".—Эти слова въ устахъ человѣка очень вольно-мыслящаго многознаменательны; видно, что они родились изъ убѣжденія, а не простаго неосмысленнаго чувства, и—тѣмъ важнѣе, что они повторяются не одинъ разъ. Что онъ сказалъ о Ветхомъ Завѣтѣ вообще, то можно приложить въ особенности къ религіознымъ учрежденіямъ Моисея, поколику они составляютъ основаніе и вмѣстѣ центръ всей ветхозавѣтной экономіи,—душу, которая проникаетъ оживляетъ и движетъ все въ Ветхомъ Завѣтѣ; вся Ветхозавѣтная религія развивалась на законѣ и изъ закона, въ которомъ всѣ представленія о Богѣ и человѣкѣ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ сосредоточиваются; слѣдовательно, если что въ Ветхомъ Завѣтѣ нужно разсматривать какъ типъ, то это именно законъ Моисеевъ, въ совокупности его религіозно-обрядовыхъ учрежденій; и—только если отвергать всякую типологію въ Ветхомъ Завѣтѣ, то можно отвергнуть и типическій характеръ Моисеевыхъ учрежденій. Другой вопросъ—какъ далеко простирается этотъ типическій характеръ Моисеевыхъ религіозно-обрядовыхъ учрежденій въ отношеніи къ частностямъ и подробностямъ ихъ.—Бывали направленія въ экзегетическомъ Богословіи, когда типическій характеръ

видѣли во всѣхъ частностяхъ и подробностяхъ Моисеевыхъ учрежденій. Въ недавнее время это направленіе особенно развито было Кокцеемъ (піетистомъ или квакеромъ) и его довольно многочисленными послѣдователями, которымъ удалось было эту подробную типологію Моисеевыхъ учрежденій возвести на степень особенной Богословской науки, получившей имя Типики. Содержаніе и цѣль этой Типики были: представить, какъ все въ Ветхозавѣтномъ культѣ вообще и въ частности, отъ великаго до мелкаго, отъ важнаго до подробнѣйшаго, относится къ явившемуся во плоти Мессіи—Христу, исторіи Его жизни, Его обществу, Его отношенію къ послѣднему, какъ вообще, такъ и къ каждому частному члену, какъ все Новозавѣтное строительство, до мельчайшихъ подробностей, было заключено въ прообразахъ Моисеевыхъ учрежденій, кратко—провести параллель между всѣми безъ исключенія подробностями Моисеевыхъ религіозно-обрядовыхъ учрежденій и Новозавѣтными событіями. Но эта подробность и мелочность и открыли несостоятельность такого воззрѣнія на типику Моисеевыхъ обрядовыхъ учрежденій и подорвали довѣріе къ Кокцейянской типикѣ, какъ наукѣ.—Какъ ни твердою представляется дѣйствительность типическаго характера Моисеевыхъ учрежденій вообще, тѣмъ не менѣе такая мелочная и подробная типика, какъ Кокцейянская встрѣчаетъ много непреодолимыхъ возраженій, допускаетъ ложныя начала и тѣмъ обличаетъ свою несостоятельность и тѣмъ сильнѣе обличаетъ ее, чѣмъ тверже дѣйствительность типическаго характера Моисеевыхъ учрежденій вообще.—Эта подробно - мелочная типика страждетъ, какъ оказалось при полномъ появленіи ея на свѣтъ, троякаго рода недостатками, отъ которыхъ и не можетъ освободиться, проводя логически основное начало свое—что все до подробностей у Моисея есть типъ Новозавѣтнаго; именно: первый недостатокъ—недостатокъ въ пониманіи внутренней связи между Ветхимъ и Новымъ Завѣтами; точка зрѣнія на это отношеніе здѣсь чисто внѣшне-историческая, и эта внѣшне-историческая точка зрѣнія выставлена и возвышена въ ущербъ внутренне-историческому религіозному элементу. Это привнесло въ типологію чисто внѣшнее сопоставленіе—тамъ было такъ, здѣсь случилось такъ,—тонкость разсудочной мысли, умѣющей вездѣ видѣть параллель, гдѣ ея и нѣтъ, остроуміе, лишенное внутренней силы и доказательности, отъ чего явился въ Типикѣ какой-то странный механизмъ мысли и исторіи и—педантизмъ, какъ отличительный

характеръ формы этой типологіи, открылся весьма ясно. Съ этимъ недостаткомъ тѣсно связывается другой, тоже важный: при опредѣленіи внутренняго значенія извѣстныхъ типовъ и отношенія ихъ именно къ тѣмъ, а не другимъ событіямъ или состояніямъ не достаетъ твердыхъ началъ и законовъ, почему именно типъ относится къ тому, а не другому, предображаетъ то, а не другое; отсюда необходимо —шаткость и произволъ въ типикѣ; выставляются тамъ и сямъ иногда правила, по которымъ толкуютъ типъ такъ или иначе; но эти правила или loci topici, или такъ неопредѣленны, что не полагаютъ никакихъ границъ произволу и - остроумный съ равнымъ правомъ можетъ видѣть въ извѣстномъ типическомъ предметѣ или дѣйствіи одно, другое третіе и —все различное. Этотъ произволъ въ соединеніи съ педантизмомъ, произвелъ то, что съ началомъ критическаго періода обезславили совершенно весь типическій характеръ Моисеевыхъ учрежденій и насмѣшливо, хотя легкомысленно,—шутили надъ нимъ (и даже донынѣ для многихъ типъ есть синонимъ фантазерства и мистической мечтательности). Но главный недостатокъ типики этой Кокцейянской - ложное пониманіе типа, извращеніе понятія о природѣ и существѣ типическаго образа вообще.—Типическій предметъ, событіе или дѣйствіе хотя указываетъ на будущее, но это будущее не составляетъ исключительно и единственно ихъ существа, какъ низшей ступени предуготовительной въ отношеніи къ высшей; въ нихъ только содержится какъ бы зерно для полнаго развитія и осуществленія высшей ступени; при всякомъ соединеніи съ высшею ступенью низшая не теряетъ своей самостоятельной дѣйствительности и имѣетъ свое особенное, ей одной свойственное существо, въ которомъ въ тоже время отражается будущая ступень, будущій предметъ болѣе или менѣе полно, въ большихъ или меньшихъ отношеніяхъ. Это обстоятельство или этотъ характеръ, существенный въ типѣ, опустила изъ виду разсматриваемая типика и типическое значеніе Моисеевыхъ учрежденій разсматриваетъ такъ, какъ будто въ нихъ исключительно и единственно только заключается будущее, а безъ этого будущаго они въ самихъ себѣ—ничто; она какъ будто совершенно не знаетъ ихъ отношенія къ настоящему или же ей какъ будто до этого нѣтъ дѣла, и она только видитъ ихъ типическій—пророческій характеръ въ образѣ. Но такъ поступать съ Моисеевыми учрежденіями несправедливо, иначе отрѣшившись отъ историческаго основанія, отъ исторической истины

превратимъ всѣ дѣйствія и событія лишь въ картины и фигуры, а не живую природу, съ ея самостоятельнымъ, ей свойственнымъ и собственнымъ значеніемъ,—фигуры и картины изъ будущаго, безъ внутренняго, живаго отношенія къ настоящему.—Образность Моисеевыхъ учрежденій должна необходимо прежде всего и ближайшимъ образомъ имѣть значеніе въ себѣ самой для тѣхъ Евреевъ, коимъ они даны. Моисеевы учрежденія были образнымъ, чувственнымъ представленіемъ Моисеевой Ветхозавѣтной религіи, а не христіанской, и потолику могли указывать на сію послѣднюю, поколику она, какъ въ зернѣ, заключалась въ нихъ; чувственная форма, которую носятъ на себѣ учрежденія Моисеевы, должна, значитъ, прежде всего и ближайшимъ образомъ относиться къ Моисеевымъ Ветхозавѣтнымъ религіознымъ воззрѣніямъ, и лишь потолику относиться къ христіанству, поколику оно согласно съ тѣми и поколику дальнѣйшее полнѣйшее развитіе его заключалось въ нихъ, какъ въ сѣмени. Значитъ, только самая сущность, зерно Моисеева культа можетъ имѣть типическій характеръ, поколику это зерно развилось въ древо многолиственное; но подробной типики въ немъ быть не можетъ, какъ въ низшей степени развитія не можетъ быть того всего, что есть въ высшей; въ первой, точно также, какъ и въ послѣдней, свои особенности, своя самостоятельная жизнь, свое самостоятельное значеніе. Возмемъ для большаго уясненія примѣръ. Ветхозавѣтныя жертвы, многоразличныя и сложныя, были типомъ—прообразомъ единой всемірной Голгоѳской жертвы, это понятно; но что̀ значатъ законныя предписанія о мѣрѣ, вѣсѣ, количествѣ и пр. жертвенныхъ вещей опредѣленныхъ съ такою подробностію? подобныя жертвы для христіанина сдѣлались не нужными, въ слѣдствіе единой жертвы: что же прообразовали эти подробныя предписанія для Христіанина? Для Іудеевъ они имѣли значеніе какъ символъ,—значеніе ихъ для Христіанина не нужно. Очевидное дѣло, что въ сущности жертва—типъ, въ подробности нельзя съ безопасностію и сознательною увѣренностію въ истинѣ раскрыть ихъ типическій характеръ;—они имѣли лишь для Евреевъ значеніе самостоятельное, и въ этой самостоятельности ихъ собственное существо.—Если противъ этого возразить, что Апостолъ Павелъ весь законъ обрядовый называетъ сѣнію грядущихъ благъ, а не самымъ образомъ вещей, т. е., во всемъ законѣ видитъ лишь указаніе на будущее, и въ отношеніи къ древнимъ Іудеямъ считаетъ его лишь тѣнію,

т. е., отвергаетъ самостоятельное его значеніе для Іудеевъ, какъ тѣнь не имѣетъ самостоятельности: то противъ такого пониманія слова Апостола нужно замѣтить, что пунктъ сравненія закона съ будущимъ—отнюдь не есть чистое, совершенное ничтожество тѣни, но что тѣнь—образъ тѣла. Если весь Ветхій Завѣтъ есть одинъ великій типъ Новаго: то онъ, однако, имѣетъ и самостоятельное значеніе для себя: потому что было бы совершенно противно существу обоихъ завѣтовъ и понятію о божественномъ воспитаніи и приготовленіи, если бы на низшей степени религіознаго сознанія дано было такое средство воспитанія и приготовленія, которое бы не стояло въ непосредственномъ отношеніи къ тѣмъ, для которыхъ оно собственно и назначено. Онъ сталъ тѣнью, когда явилась вмѣсто него благодать, составляя въ тоже время сущность для тѣхъ, кому былъ первоначально данъ. Если далѣе, тотъ же Апостолъ говоритъ, что весь законъ былъ пѣстунъ во Христа: то изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, чтобы онъ во всѣхъ своихъ подробностяхъ заключалъ типы или прообразы Христа и Христіанской жизни вообще. Апостолъ называетъ его пѣстуномъ въ отрицательномъ болѣе смыслѣ, поелику законъ, разоблачая человѣка предъ самимъ собою, показывалъ его неспособность своими силами стать правымъ предъ Богомъ и тѣмъ заставлялъ его прибѣгать къ Богочеловѣку—Искупителю, къ вѣрѣ въ Него и Его чудодѣйственную, всемірную Жертву, указывая въ тоже время на эту Жертву въ общихъ чертахъ своихъ существенныхъ дѣйствій.—Такимъ образомъ, нѣтъ ни основаній, ни возможности во всѣхъ религіозно-обрядовыхъ учрежденіяхъ Моисеевыхъ даже до подробностей видѣть типическій характеръ; въ сущности, въ главномъ, Моисеевы обрядовыя учрежденія типъ, но потолику, поколику они составляютъ основаніе, сѣмя, зерно Христіанства,—поколику низшая степень въ развитіи есть типъ, общее указаніе въ существенныхъ чертахъ на высшую степень.—Правда, трудно, даже невозможно положительно опредѣлить границу, до которой простирается типическій характеръ Моисеевыхъ учрежденій, и съ которой онъ прекращается, и начинается простая символика, сказать—вотъ тутъ типъ, а вотъ тутъ нѣтъ. Можно лишь съ безопасностію, кромѣ, разумѣется, указаній Новозавѣтныхъ на Ветхозавѣтные типы, сказать объ этомъ только то: въ образномъ представленіи общихъ религіозныхъ истинъ всюду идетъ символика, а въ изображеніи истинъ частныхъ, которыя составляютъ особенность собственно христіанской

религіи, поколику она содержится въ Ветхомъ Завѣтѣ вообще и въ законѣ Моисеевомъ въ частности, идетъ болѣе типика, чѣмъ символика,—что дѣйствительность типическаго характера въ извѣстномъ предметѣ или дѣйствіи можно съ безопасностію опредѣлить *лишь* тогда, когда будетъ въ точности опредѣлено ближайшее непосредственное отношеніе этихъ предметовъ или дѣйствій къ тѣмъ, для кого они первоначально назначены и—еще тогда, когда наглядность историческихъ фактовъ требуетъ того. Конечно, здѣсь можетъ быть опасность—не обнять всей полноты Ветхозавѣтныхъ типовъ; но за то не будетъ опасности—*лишить* исторію и дѣйствительность историческаго и дѣйствительнаго смысла; будетъ опасность не досказать внутренняго хода развитія религіи Еврейской и Христіанской и полноты ихъ отношеній; но за то не будетъ опасности произвольно извратить и тотъ и другія.

Чтобы нѣсколько яснѣе опредѣлить отношеніе Ветхозавѣтной символики вообще къ типикѣ въ частности и чрезъ то понять, гдѣ можетъ быть типъ и гдѣ просто символъ, мы опять прибѣгаемъ къ примѣру и опять тому же—о жертвахъ.— Жертва Ветхозавѣтная вообще въ Новомъ Завѣтѣ представляется вообще какъ типическій образъ смерти Христовой— Голгоѳской жертвы. Въ основаніи жертвоприношенія вообще лежащая религіозная мысль есть мысль всеобщаго, мысль всѣхъ формъ религіознаго сознанія; она есть душа всѣхъ религій безъ изъятія, даже грубыхъ, когда нѣтъ и представленія объ исторической жертвѣ Богочеловѣка. Предать въ жертву душу животнаго есть символъ преданности души приносящаго жертву Богу; съ представленіемъ объ этой преданности, объ этомъ самопожертвованіи соединяется опять всеобщая религіозная мысль о возстановленіи расторженнаго грѣхомъ союза между Богомъ и человѣкомъ, или вообще объ умилостивленіи Бога и Его благоволеніи. Судя по этому, Ветхозавѣтная жертва не есть образное представленіе чисто будущаго, еще не случившагося событія, но—всеобщей, ни съ какимъ мѣстомъ или временемъ не соединенной, религіозной мысли. Но эта всеобщая религіозная мысль осуществилась и стала истиною, т. е., исполнилась на Христѣ, который душу свою предалъ за всѣхъ, и—такъ какъ предалъ себя Святый и Истиный, то жертва Христова есть единственно истинная, совершеннѣйшая жертва, которая дѣлаетъ болѣе ненужными символическія жертвы животныхъ. Такимъ образомъ, жертва Ветхозавѣтная, сама по себѣ символъ, есть вмѣстѣ и типическій образъ Жертвы

Новозавѣтной. И та и другая имѣетъ свое самостоятельное значеніе, но вмѣстѣ относится первая къ послѣдней, какъ типическій образъ. Это—вообще же о частныхъ, предписаніяхъ о Ветхозавѣтныхъ жертвоприношеніяхъ не можемъ уже съ такою увѣренностію сказать, что и они типическіе образы этой жертвы и приношенія этой жертвы: потому что нѣтъ никакихъ данныхъ для сопоставленія ихъ, которыя бы свидѣтельствовали объ этой типической образности ихъ. Какъ полнѣйшее изображеніе всеобщей религіозной мысли о жертвѣ, они могутъ имѣть лишь общее символическое значеніе.

Но если мы ограничиваемъ такъ типическую образность Моисеевыхъ учрежденій: то символическая образность ихъ не можетъ быть такъ ограничена. Многіе, очевидностію дѣла принужденные допустить символизмъ Моисеевыхъ учрежденій, стараются ограничить его. „Не все, говоритъ тотъ же мыслитель, слова котораго мы привели выше, не все въ культѣ Моисея имѣетъ символическое значеніе, многое служитъ только для большаго великолѣпія и пышности; многое—просто для поддержанія Іерархіи; многое принято отъ старины по преданію и—утратило свое первоначальное значеніе. Но противъ такой образности частичной мы должны прямо объявить себя; потому что, если цѣлый культъ имѣетъ образный характеръ, если въ цѣломъ онъ—одинъ великій символъ, то и частностей отсюда нельзя исключить и сказать—вотъ здѣсь символъ, а вотъ здѣсь нѣтъ,—вотъ здѣсь черта, которая отдѣляетъ символику отъ простаго украшенія. Здѣсь совершенно другое дѣло, чѣмъ въ типикѣ; тамъ, какъ мы видѣли, при неограниченности типики, есть большая опасность—изуродовать исторію, превративъ ее въ картины и фигуры, не имѣющія самостоятельнаго историческаго значенія, и древнее Іудейство цѣликомъ перенести въ Христіанство, не оставивъ Іудеямъ почти ничего, что совершенно противно законамъ развитія и отношенія низшей ступени раскрытія религіозной мысли къ высшей; здѣсь этой опасности быть не можетъ; мы стоимъ на исторической почвѣ и—не только не лишаемъ всю совокупность религіозно-обрядовыхъ учрежденій исторической самостоятельности, но возводимъ ихъ на степень истиннаго культа, или лучше—понимаемъ ихъ какъ истинный культъ, въ его полнотѣ, допуская въ немъ полноту символизма даже до подробностей и частностей, и не допуская въ немъ ничего лишняго, безъ внутренней мысли и значенія. И мы не имѣемъ никакого права подробности и частности, хотя бы повидимому

и незначительныя, считать лишенными мысли и значенія для цѣлаго, потому что они не значительны; напротивъ, эти кажущіяся частности имѣютъ иногда глубокій смыслъ. Какъ чувственная природа не только въ своихъ большихъ массахъ свидѣтельствуетъ о могуществѣ, величіи Творца ея, но и въ малѣйшихъ своихъ предметахъ, примѣчаемыхъ только вооруженнымъ глазомъ: такъ точно и частности и подробности въ символическомъ культѣ важны и сами по себѣ и для цѣлаго культа. И это не только въ Моисеевой символикѣ, но и въ символикахъ всѣхъ религій, въ особенности на Востокѣ. По новѣйшимъ изслѣдованіямъ древнихъ культовъ, нѣтъ въ нихъ ничего, что было бы лишь одною внѣшностію безъ внутренней мысли, какова бы ни была эта мысль, какъ бы они ни льстили чувственному; вся древность не знаетъ ничего о безсмысленномъ великолѣпіи и пышности въ религіи; это—скорѣе порожденіе болѣе новыхъ временъ. О великолѣпныхъ Египетскихъ храмахъ, которые величіемъ и роскошью приводятъ въ удивленіе, которые на первый взглядъ кажутся просто дѣломъ роскоши и простой пышности, ученые изслѣдователи говорятъ: „все въ нихъ говоритъ, все дышетъ, все живетъ; малѣйшіе знаки содержатъ въ себѣ символъ, ученіе, предписаніе“ (Геренъ). На обелискахъ—не только большія символическія изображенія, но каждая черта—символъ; въ малыхъ знакахъ и образахъ на монетахъ, деревахъ и камняхъ археологи находятъ объясненіе для исторіи или религіи въ символахъ. Почему же у Моисея только видятъ во многихъ частностяхъ и подробностяхъ лишь роскошь и великолѣпіе, лишенныя *внутренняго смысла и значенія?* Почему у него не слѣдуетъ допускать символической образности въ частностяхъ? Даже съ точки зрѣнія чисто исторической было бы не справедливо и пристрастно,—признавать въ Моисеевыхъ религіозно-обрядовыхъ учрежденіяхъ лишь частичную образность, тогда какъ въ языческихъ культахъ, надъ которыми, по общему сознанію, безмѣрно возвышаются Моисеевы обрядовыя богослужебныя учрежденія,—признавать полную до подробностей символическую образность? Трудность—отыскать символическое значеніе извѣстной частности не даетъ еще права отвергнуть символическое ея значеніе. Для Іудея она имѣла и должна была имѣть значеніе, для будущихъ родовъ эта частность не нужна, значеніе ея могло затеряться. Одинъ изъ ученыхъ богослововъ новѣйшихъ говоритъ о символизмѣ Ветхаго Завѣта вообще: „ни одной частности нѣтъ въ откровеніи Вет-

хаго Завѣта, которая бы потому самому, что все Ветхозавѣтное имѣетъ символическій характеръ, не была символомъ; если есть жизнь въ цѣломъ организмѣ; то она проникаетъ всѣ члены и составы." Мы совершенно согласны съ этими словами, въ приложеніи ихъ къ религіозно-обрядовымъ учрежденіямъ Моисея.

Теперь вопросъ о причинахъ, по которымъ Моисеевы религіозно-обрядовыя учрежденія имѣютъ именно такой, а не другой характеръ, т. е.. символико-типическій, какое значеніе онъ имѣлъ для Евреевъ и—какія имъ достигались цѣли?

Въ самой природѣ религіознаго сознанія человѣка лежитъ потребность—обнаружить свое религіозное чувство во внѣшнихъ дѣйствіяхъ; совокупность этихъ внѣшнихъ дѣйствій составляетъ внѣшн е Богослуженіе—культъ вообще. И это—необходимая прина лежность каждой религіи. Нѣтъ и не можетъ быть ни одной религіи, которая была бы лишь чисто внутреннею; но кажда имѣетъ свой опредѣленный родъ и способъ—внутреннее и в слимое выразить во внѣ. Даже слово—это непосредственное выраженіе духовнаго—есть нѣчто чувственное, внѣшнее, и, слѣдовательно, религіозное сознаніе, если бы оно было выражаемо *лишь* въ словахъ, а не дѣйствіяхъ, все-таки не могло бы отрѣшиться отъ внѣшняго, чувственнаго; внутреннее и внѣшнее въ религіи, по самой природѣ человѣка, духовно-чувственнаго существа, нераздѣльны одно отъ другаго. Но если это внѣшнее есть отраженіе и выраженіе духовнаго и внутренняго, если въ этой внѣшности и чувственномъ видѣ выражаются религіозныя воззрѣнія и представленія: то она не есть уже простая внѣшность, но стоитъ въ извѣстномъ, опредѣленномъ отношеніи къ внутреннему,—есть образъ, образность. Чувственно—образное не есть, поэтому, что либо чуждое религіи вообще и культа въ частности, чуждое, лишь отвнѣ къ нимъ привзошедшее; не непосредственно и необходимо основанное и заключающееся въ самомъ существѣ, въ самой природѣ ихъ. Чувственно—образная форма Моисеевыхъ религіозно-обрядовыхъ учрежденій вообще не есть, значитъ, сама по себѣ какая-либо особенность только Моисеевой - Ветхозавѣтной религіи; ея первое и всеобщее основаніе въ самомъ религіозномъ сознаніи чувственно-духовнаго человѣка, въ самой природѣ и существѣ всякой религіи и—принадлежность всякаго культа вообще. Но что эта форма имѣетъ извѣстный частный опредѣленный характеръ, что Моисеевы обрядово-богослужебныя учрежденія служатъ

возможно простѣйшимъ средствомъ представленія религіозныхъ воззрѣній и чувствъ, что ихъ форма чисто чувственная, движущаяся исключительно лишь во внѣшнихъ дѣйствіяхъ именно такихъ, а не другихъ, форма символическая, сложная,— это, конечно, не лежитъ въ самой природѣ культа, какъ внѣшняго выраженія религіи вообще,—но въ особенномъ характерѣ религіознаго сознанія, которое должно или принуждено обнаруживаться во внѣ именно такимъ, а не другимъ образомъ. Этотъ особенный характеръ опредѣляется тою ступенью развитія, на которой стоитъ религіозное сознаніе, и—потому намъ нужно опредѣлить и охарактеризовать эту ступень, изъ которой выродилась эта чувственно—внѣшняя и именно символико-типическая форма Моисеевыхъ религіозно-обрядовыхъ учрежденій. Новыя изслѣдованія религій древности вообще показали, что всѣ они имѣютъ символическій характеръ, слѣдовательно, какъ и Моисеевы обрядовыя учрежденія, движутся въ чувственно—внѣшнихъ формахъ. Изъ этого необходимо слѣдуетъ, что ступень духовнаго развитія религіозныхъ воззрѣній, которая облекается въ эту исключительно форму внѣшности, вообще не есть особенность только Моисеевыхъ учрежденій, но общая всей дохристіанской древности,—общечеловѣческая древняго міра. Потребность—представить всю сумму религіозныхъ воззрѣній и чувствъ въ чувственныхъ внѣшнихъ формахъ, и именно символическихъ, сложныхъ, предполагаетъ такой образъ міросозерцанія, при которомъ неразрывно соединяется духовное и тѣлесное, чувственное и сверхчувственное, и—таково было міросозерцаніе всей древности, осебенно Востока. По нему, весь видимый міръ—не что иное, какъ явленіе во внѣ невидимаго духовнаго; все твореніе есть порожденіе и откровеніе Божества; ничего внѣшняго и видимаго нѣтъ какъ простой массы; но все—только явленіе невидимаго, духовнаго; потому все это внѣшнее, видимое и есть откровеніе Бога, что оно все само въ себѣ живое. Вслѣдствіе такого міросозерцанія, когда оно приняло религіозный характеръ, міръ весь представляется великимъ святилищемъ, и частные предметы въ немъ суть знаки, буквы и слова великой книги Божественнаго Откровенія, которыми говоритъ Богъ, въ которыхъ Онъ преподаетъ ученіе о Себѣ самомъ. Видимое все, потому, не есть внѣшній простой знакъ, но есть какъ бы тѣло и необходимое выраженіе невидимаго и стоитъ съ этимъ послѣднимъ въ тѣсномъ жизненномъ общеніи, такъ что они должны быть разсматриваемы какъ одно цѣлое, нераздѣльное.

Если же теперь для человѣка все чувственное и видимое вообще было непосредственнымъ выраженіемъ или отображеніемъ невидимаго, языкомъ откровенія ему невидимаго Бога: то естественно, что когда человѣку нужно было выразить свои чувства предъ Богомъ, сумму своихъ религіозныхъ воззрѣній и мыслей, онъ употреблялъ тотъ же языкъ, въ которомъ видѣлъ слова откровенія себѣ Божества, пользовался освященнымъ Самимъ Богомъ средствомъ выраженія своего религіознаго настроенія, именно чувственнымъ, внѣшнимъ, видимымъ. Но такъ какъ чувственное воззрѣніе есть первое основаніе всякаго духовнаго развитія, а между тѣмъ культъ вообще имѣетъ не ту только цѣль, чтобы религіозныя воззрѣнія, какія есть, выразить во внѣ, но и ту, чтобы возбудить, усилить и освѣжить ихъ, вызвать и такія, которыя еще не возбуждены: то на чувственномъ воззрѣніи основанный культъ преимущественно долженъ способствовать къ тому, чтобы вести человѣка отвнѣ во внутрь, отъ тѣлеснаго къ духовному, отъ чувственнаго къ сверхчувственному. Это воззрѣніе на міръ, изъ котораго вышли всѣ сложныя символическія формы языческихъ религій, въ существѣ своемъ отнюдь не есть воззрѣніе ложное, лишенное истины; оно стало ложнымъ уже въ извращеніи, когда образъ нетлѣннаго Бога мало по малу затемнялся въ омрачавшихся умахъ, когда причину перенесли на дѣйствіе и вмѣсто того, чтобы видѣть одного Бога во всемъ, стали видѣть многихъ боговъ, обоготворяя частные предметы и явленія природы, поставляя дѣйствія причинами, стали видѣть много причинъ вмѣсто одной, и когда отношенія Бога вообще къ міру видимому извратили, и самое понятіе о Богѣ чистое утратили. Но эта ступень духовнаго развитія, не высшая, совершеннѣйшая, напротивъ, низшая, несовершенная ступень развитія религіознаго воззрѣнія,—ступень непосредственности. Высшая ступень та, на которой духъ, не сковываясь средою мертваго, лишеннаго духа, созерцаетъ и познаетъ только духъ, духовное, сверхчувственное. На той ступени религіознаго воззрѣнія, когда духовное и таинственное созерцается исключительно лишь въ неразрывной связи съ внѣшнимъ, чувственнымъ, духъ еще связанъ, скованъ этою внѣшностію, еще не дошелъ до совершеннаго самосознанія и воззрѣнія болѣе духовнаго; это—ступень дѣтства, и не есть совершенное воззрѣніе: иначе слова Христовы: *грядетъ часъ и нынѣ есть, егда истинніи поклонницы поклонятся Отцу духомъ и истиною: Духъ есть Богъ и иже кланяется ему,*

духомъ и истиною кланятися достоитъ,—не имѣли бы значенія, какъ опредѣленіе высшаго достоинства христіанства, чѣмъ какое имѣло іудейство въ дѣлѣ Богопочтенія, и Христіанство, которымъ окончилось это символически-типическое богопочтеніе, не было бы высшею ступенью духовнаго развитія человѣчества и—совершеннѣйшею религіею. Такимъ образомъ, первое основаніе чисто внѣшняго, символическаго и притомъ сложнаго характера Моисеевыхъ религіозно - обрядовыхъ учрежденій лежитъ въ той ступени религіознаго воззрѣнія на міръ, на которой стояло все человѣчество въ древности,—ступени непосредственности религіознаго міросозерцанія. То, что въ отношеніи къ этому общему характеру Моисеевой символики мы поставляли ее на ряду съ культами всей древности, нисколько не составляетъ нареканія на достоинство Моисеевыхъ учрежденій; народъ Еврейскій не могъ отрѣшенъ быть отъ этого общаго воззрѣнія древности; его избраніе отнюдь не есть чудесное перенесеніе его изъ своего времени въ позднѣйшее, магическое изъятіе отъ всякаго единенія съ природою и міромъ того времени, но—воспитаніе народа, постепенное развитіе, причемъ народъ все-таки долженъ быть народомъ своего времени и подчиняться всеобщимъ законамъ человѣческаго развитія. Потому естественно, что онъ долженъ былъ имѣть общее съ окружающимъ міромъ своего времени въ отношеніи къ воззрѣнію на міръ, только очищенное отъ всякой лжи. Предписать этому народу такія Богослужебно-обрядовыя учрежденія, въ которыхъ духовное и сверхчувственное имѣло бы перевѣсъ надъ чувственнымъ, символическимъ, и дать имъ болѣе духовную форму было бы не сообразно съ его потребностями и временемъ; Моисеевы учрежденія выше всѣхъ другихъ не потому, чтобы они ставили народъ на другую высшую ступень духовнаго развитія, а потому, что истина сохранена въ нихъ во всей цѣлости и неповрежденности своей, тогда какъ у другихъ она исказилась; но общая форма внѣшняго выраженія этой истины не могла не быть сходна съ тѣми, иначе народъ на той ступени своего развитія не понялъ бы ея.

Но если чувственно—символическая форма Моисеевыхъ обрядовыхъ богослужебныхъ учрежденій имѣетъ ближайшее свое основаніе въ религіозномъ воззрѣніи, общемъ всей древности и связанномъ съ ходомъ развитія человѣческаго рода вообще: то особенное назначеніе и особенное положеніе Израильскаго народа между другими, дало символизму Моисея особенное

значеніе,—по Божественному опредѣленію и плану воспитанія человѣческаго рода, этотъ народъ долженствовалъ быть носителемъ чистыхъ божественныхъ откровеній, посредникомъ истинной религіи для цѣлаго человѣческаго рода; изъ него долженъ былъ выйти и распространиться свѣтъ для всѣхъ народовъ. Но такъ какъ воспитаніе, какъ мы сейчасъ сказали, не есть внезапное, магическое перенесеніе изъ одной ступени развитія въ другую, высшую, но постепенное развитіе: то и этотъ свѣтъ и эта жизнь, которая отъ Израильтянъ должна была перейти ко всѣмъ, не вдругъ во всей своей полнотѣ и совершенствѣ, въ полнѣйшемъ раскрытіи, но какъ сѣмя было положено во Израилѣ, которое и развивалось постепенно, мало по малу, и—только по исполненіи временъ явилось во всей своей силѣ, величіи и полнотѣ,—по исполненіи временъ, когда человѣчество, переживъ эту низшую ступень, готово было уже встать на другую, высшую, способно было принять христіанство.—Но тогда, и притомъ у такого народа, какъ Евреи, было не то. Народъ Еврейскій былъ народъ жестоковыйный, особенно при выходѣ изъ Египта и въ послѣдующій за тѣмъ періодъ и въ этомъ-то народѣ долженствовала совершиться сила Божія, долженъ былъ сохраниться и распространиться отъ него свѣтъ божественной истины во всей его силѣ и величіи. Понятно, что этотъ свѣтъ долженъ былъ быть по возможности закрытъ отъ глазъ этого народа, потому что онъ еще не способенъ былъ прямо взирать на него и ходить въ немъ, нужно было наложить покрывало чувственное на этотъ духовный свѣтъ истины, какъ Моисей возложилъ покрывало на лице свое, когда на немъ былъ отблескъ божественнаго свѣта, и—только подъ этимъ покрываломъ могъ быть довѣренъ свѣтъ божественной истины съ пользою для народа и—съ безопасностію сохранить его въ чистотѣ. Эта высокая цѣль никакъ не могла быть достигнута, если бы чувственная форма была только чувственная, имѣла сама въ себѣ цѣль, была простою пышностію, но могла быть достигнута только такою чувственною формою, которая, съ одной стороны, имѣла бы образный символическій характеръ вообще, но съ другой, носила бы въ себѣ типъ,—пророческій образъ высшей ступени развитія религіознаго сознанія, на которую народъ, а съ нимъ и человѣчество должны были встать, по плану божественнаго воспитанія, т. е., эта форма долженствовала быть символико—типическая. Только этою формою могло совершиться постепенное воспитаніе народа. Чувственное было

первою точкою отправленія для сообщенія чистыхъ религіозныхъ истинъ, и это чувственное, будучи въ одно и то же время символомъ и отчасти типомъ—прообразомъ, могло привести къ высшей ступени познанія истины и выраженія ея во внѣ болѣе духовнымъ образомъ, и—это совершилось, когда въ Новомъ Завѣтѣ снято было это покрывало и—свѣтъ истины явился во всей своей чистотѣ и полнотѣ (2 Кор. 8, 18). Это—основаніе, по которому Моисеевы религіозно-обрядовыя учрежденія имѣли форму символико—типическую.

Основаніе, которое мы нашли для чувственно—символической формы древнихъ культовъ вообще и Моисеева въ частности во всеобщемъ религіозномъ воззрѣніи на міръ въ древности, наводитъ насъ и на правильное рѣшеніе вопроса о онимaніи символическихъ образовъ въ древности и цѣли символико—типическаго характера Моисеевыхъ учрежденій. Противъ символической формы древнихъ религій вообще и Ветхозавѣтной Моисеевой въ частности не рѣдко указываютъ на то, что символическое значеніе ихъ находятъ только позднѣйшіе писатели, а первоначально этого не знали, на нихъ не смотрѣли, какъ на символы и—отысканіемъ ихъ мнимаго смысла въ древности не занимались; что сами выдававшіе религіозно-обрядовыя учрежденія не объясняютъ ни одного дѣйствія или предмета, какъ символа, а это значитъ, что они и не смотрѣли на нихъ, какъ на символы. Но это совершенно превратное желаніе, чтобы учредители образныхъ формъ богопочтенія сами же и объясняли значеніе символовъ для народа и будущихъ родовъ, желаніе, которое предполагаетъ или незнаніе или забвеніе или же намѣренное незнаніе сущности религіознаго воззрѣнія древности. Что въ древнихъ обрядовыхъ законахъ Ману или въ Зендавестѣ множество символовъ—этого никто не будетъ отрицать; но эти символы такъ и оставлены безъ всякаго поясненія или опредѣленія ихъ значенія. Древніе не имѣли и нужды въ таковыхъ объясненіяхъ; у нихъ было все воззрѣніе символическое; все оно состояло въ томъ, что въ видимомъ и чувственномъ они видѣли духовное и сверхчувственное, что они одного отъ другаго не отличали. Въ наше время людямъ, у которыхъ развита рефлексія, которые привыкли отдѣлять ту и другую область, такое воззрѣніе, конечно, чуждо; но не справедливо эту точку зрѣнія переносить въ глубокую древность и съ нея смотрѣть на древніе культы. Что вразумительныя изъясненія символовъ мы имѣемъ отъ позднѣйшихъ писателей, это нисколько не уди-

вительно, потому что это совершенно сообразно самому ходу дѣла. Эти объясненія очень естественно начались съ того времени, когда эта непосредственность воззрѣнія оканчивалась, когда пробудился и началъ входить въ силу духъ рефлексіи. Большая часть такихъ толкованій языческихъ символовъ появилась съ того времени, какъ язычество пришло въ соприкосновеніе съ Христіанствомъ, когда нужно было, хотя напрасно, защищать ихъ значеніе. Далѣе—всякая символика есть извѣстнаго рода поэзія. Поэтъ (ποιητης) творитъ, но его твореніе не есть плодъ рефлексіи, тщательнаго и копотливаго изученія и разсужденія, а—плодъ непосредственнаго воззрѣнія, и—не его дѣло объяснять свое твореніе; тѣмъ болѣе не было этого въ древности. Точно также мало можно ожидать, чтобы древніе учредители символическаго богослуженія, въ которомъ они предлагали народу религіозныя истины, объясняли ихъ и говорили: этимъ означается то-то, а этимъ то-то; они не были комментаторами и схоліастами своихъ учрежденій. Все это вообще можно приложить и къ символикѣ Моисея,—въ отношеніи къ пониманію Евреями символовъ и объясненію ихъ самимъ законодателемъ; только къ этому присоединяется еще съ одной стороны великое назначеніе Израильскаго народа, съ другой—его нравственное состояніе. Божественное воспитаніе этого народа, по причинѣ его жестоковыйности, необходимо должно было имѣть характеръ строгаго надзора, который бы смягчалъ его грубость, полагалъ границы его чувственности, даже содержалъ въ постоянномъ страхѣ предъ Іеговою; отсюда, за неспособностію его принимать и понимать чисто духовныя истины, они должны были быть заключены въ символахъ, должны быть закрыты отъ глазъ народа чувственнымъ покрываломъ. Но то же самое воспитаніе не должно было погружать народъ еще болѣе въ чувственное, держать его только въ этомъ чувственномъ; но оно должно быть такого рода, чтобы приготовлять народъ къ принятію высшаго, духовнаго. Этой цѣли совершенно соотвѣтствовалъ Моисеевъ законъ. Онъ содержитъ множество частныхъ предписаній, въ немъ все до подробностей точно опредѣлено, соразмѣрено; всѣ отношенія въ жизни приняты во вниманіе, и Израильтянинъ чувствовалъ, что законъ во всемъ его руководитъ, во всемъ ограничиваетъ, законъ былъ для него пѣстунъ, и пѣстунъ во Христа, потому что изъ рабства онъ указывалъ въ символахъ и типахъ свободу, и приводить долженъ былъ къ свободѣ Христіанской. Если бы масса на-

рода и не понимала его символовъ и типовъ, онъ все-таки былъ бы пѣстуномъ во Христа, руководителемъ всякаго Израильтянина, каковый характеръ онъ отчасти потерялъ бы, если бы законодатель самъ объяснялъ значеніе всѣхъ его символовъ,—потерялъ бы по той простой причинѣ, что объяснить символъ значитъ высказать прямо истину, объяснять духовное, сверхчувственное, къ чему народъ именно былъ еще не приготовленъ, и вслѣдствіе чего все заключено въ символахъ и образахъ. Для такого народа на этой степени духовнаго развитія символъ именно имѣетъ то преимущество, что онъ, представляя въ чувственномъ образѣ духовное, путемъ самодѣятельнаго упражненія въ пониманіи, чрезъ это чувственное, духовнаго, побуждаетъ къ постепенному дознанію и уразумѣнію истины для того, кто почувствовалъ бы потребность узнать ее безъ символа, отвлеченно. И кто станетъ отрицать, что на ряду съ этой массой народа, для котораго рано было еще разоблачать истину отъ чувственнаго покрова, было много людей, которые чувствуя потребность знать истины, покрытыя символами, путемъ труда, упражненія въ законѣ день и ночь, разоблачали истину отъ этого покрова и разумѣли ее или проразумѣвали? Образность символическая Моисеевыхъ Богослужебныхъ учрежденій, значитъ, удовлетворяла потребностямъ и простого грубаго народа, неспособнаго принимать и понимать божественную истину, въ ея чувственномъ видѣ, и—лучшимъ и просвѣщеннѣйшимъ изъ народа, которые сквозь символъ прозрѣвали чистую истину и, такимъ образомъ, служила полнымъ и совершеннѣйшимъ средствомъ къ приготовленію всего народа къ принятію Новаго Учителя и новаго ученія; законъ былъ совершеннѣйшимъ пѣстуномъ во Христа.

Чтобы еще яснѣе опредѣлить это значеніе и сущность символической формы Моисеевыхъ учрежденій обрядово-богослужебныхъ, мы должны еще бросить хотя бѣглый взглядъ на отношеніе ихъ къ таковымъ же учрежденіямъ языческихъ религій, тѣмъ болѣе, что, со времени близкаго знакомства съ культами языческихъ народовъ, *многіе*, увидѣвъ нѣкоторое ихъ сходство съ Моисеевыми, поставляли ихъ въ различныя *ложныя отношенія*. При опредѣленіи отношеній между религіозно-обрядовыми учрежденіями Моисея и таковыми же языческихъ народовъ, нужно обратить вниманіе на форму и содержаніе ихъ. Что касается до формы общей, то мы уже замѣтили, что между ними вообще есть сходство, именно—въ образности, символическомъ характерѣ, которое объясняется

общей ступенью развитія или религіознаго воззрѣнія, на которой стояла вся древность, и съ которой нельзя было изъять однихъ только Евреевъ. Прибавимъ къ этому, что форма, какъ внѣшній знакъ, сама по себѣ ничего не значитъ, а получаетъ значеніе, смотря по тому, что въ ней заключается. Вся символика есть языкъ въ чувственныхъ знакахъ. Но какъ въ обыкновенномъ языкѣ слово только внѣшняя форма, оболочка мысли, такъ и на языкѣ знаковъ – Символикѣ не знакъ *самъ по себѣ*, какъ внѣшній знакъ, но мысль, прикрываемая имъ или сокрытая въ немъ, есть главное. Потому, какъ нельзя противъ божественнаго достоинства библейскихъ откровеній выставить то, что эти откровенія выражаются тѣми же словами и оборотами рѣчи, которыя употребляются обыкновенно всѣми и которыя существуютъ во всѣхъ языкахъ, точно также нельзя выставлять противъ достоинства Моисеевыхъ учрежденій того, что въ немъ, въ общемъ языкѣ знаковъ—въ символахъ есть сходное съ таковыми же учрежденіями языческими, если символическая форма въ нихъ сходна въ нѣкоторыхъ случаяхъ и даже въ общихъ чертахъ. Языкъ символовъ, какъ и обыкновенный языкъ словъ, имѣетъ свои общіе законы и начала, которые заключены въ самой природѣ, въ отношеніяхъ чувственнаго къ сверхчувственному вообще, и отъ которыхъ никто не можетъ совершенно отрѣшиться. Такъ, напримѣръ, черное никогда не можетъ быть символомъ чистоты и невинности, лисица—символомъ мужества, левъ—символомъ трусости и пр. Потому очень естественно, что на языкѣ символическомъ всѣхъ, не только древнихъ, но и новыхъ народовъ мы встрѣчаемъ много однихъ и тѣхъ же символовъ и это вовсе не значитъ, что эти символы заимствованы одними у другихъ, или что они имѣютъ все общее, что у нихъ одинаково ученіе, одинакова религія и культъ. Поэтому, *если и* въ Моисеевыхъ учрежденіяхъ встрѣчаются символы, сходные или одинаковые съ языческими; то изъ этого рѣшительно ничего нельзя заключить не въ пользу Моисеевыхъ учрежденій или въ ущербъ ихъ достоинства. Скажемъ болѣе, почему бы Моисею и не внесть въ свою символику изъ языческой то, въ чемъ не было никакого вреда для Евреевъ, и что вѣрно и точно изображало собою извѣстную общую истину? Естественное, видимое само въ себѣ не заключаетъ ничего языческаго, и видимые предметы, которыми пользовались, какъ извѣстными символами, язычники, отнюдь не дѣлались нечистыми, языческими потому только, что ихъ употребляли язычники. Главное дѣло—въ томъ, что̀ этими знаками означается, и при

томъ не въ частности, а преимущественно въ ихъ сочетаніи между собою и отношеніи къ цѣлой системѣ знаковъ. Потому, если бы даже дѣйствительно было доказано, что Моисей нѣчто изъ символическаго языка заимствовалъ у языческихъ религій; то это нисколько не полагало нареканія на достоинство его учрежденій; въ цѣлой ихъ системѣ они служили высокой цѣли Израильскихъ обрядовъ богослужебныхъ и были совершенно чисты и соотвѣтствовали чистотѣ всей Ветхозавѣтной религіи и всего культа.

Совершенно инаково отношеніе Моисеевыхъ учрежденій религіозно-обрядовыхъ къ таковымъ же у язычниковъ, по ихъ сущности—идеѣ. Въ сопоставленіе и сравненіе религіозныхъ идей въ подробности мы здѣсь не можемъ входить; обозначимъ ихъ отношеніе лишь въ главныхъ, общихъ чертахъ. Язычество вообще есть не что иное, какъ религія природы, т. е., обоготвореніе природы, или въ полномъ ея объемѣ, или въ частныхъ силахъ и явленіяхъ. Не говоря уже о Восточныхъ народахъ, даже о Грекахъ Крейцеръ замѣчаетъ: „все, что было въ религіозной мысли Греческихъ народовъ подъ столь многообразными формами, было обоготвореніе чувственной природы; вся религія ихъ, и эсотерическая и экзотерическая, была чисто физическая“.. Это воззрѣніе, которое олицетворяло природу, которое во всемъ видимомъ, чувственномъ видѣло невидимое, сверхчувственно, въ сущности основывалось на Пантеизмѣ; Пантеизмъ былъ исходной точкой и центромъ всего язычества. Идея единства Божественнаго Существа, вслѣдствіе сего, хотя и не исчезла совершенно изъ многообразныхъ языческихъ религій, особенно древнѣйшихъ, но это существо—не личное существо, не самосознательное и самоопредѣляющееся, но великое Es, tad, какъ называли его Индійцы, Среднее отвлеченное, произведеніе чисто отвлеченнаго мышленія, которое вмѣстѣ все и ничто. Поэтому нигдѣ оно не является говорящимъ или дѣйствующимъ, вообще самостоятельнымъ, какъ лицо (Боленъ). Какъ же скоро Божество является какъ лицо, оно перестаетъ быть Единымъ и распадается на безконечное множество боговъ. Но всѣ эти боги—не что иное, какъ чистое олицетвореніе различныхъ силъ природы. Изъ такого, физическаго, такъ сказать, характера языческихъ религій должна была развиться и ѳика, носящая на себѣ форму и краски этой физической религіи. Выше всякой нравственности стоитъ у язычника физическая необходимость, Судьба, которой подлежатъ равно и боги, и люди; высшая нравственная задача для язычника, если онъ придетъ къ

сознанію таковой задачи, совершенно подчиниться этой судьбѣ; что будетъ—то будетъ и должно быть. Въ отношеніи къ общему міросозерцанію, общее здѣсь съ Еврейскими воззрѣніями то, что Богъ всюду, что природа есть Откровеніе Божества, на чемъ держится символъ вообще. Но въ сущности, совершенно не таковы религіозныя представленія и воззрѣнія, заключающіяся въ книгахъ Моисея. Здѣсь основное начало—начало единства и совершеннѣйшей духовности Бога. Божество отнюдь не есть нѣчто отвлеченное, Es, но Я, Іегова, личный Богъ. Весь міръ со всѣмъ, что въ немъ есть, есть Его дѣло, проистекающее изъ Его свободной воли и опредѣленія; онъ есть Его твореніе. Самъ по себѣ этотъ міръ—ничто; Онъ одинъ есть Сущее—Іегова; міръ есть нѣчто потолику, поколику, какъ Его дѣло, объ Немъ свидѣтельствуетъ; слѣдовательно, есть откровеніе Его или свидѣтельство о Немъ. Богъ въ немъ, но—не одно съ нимъ, какъ это по воззрѣнію языческихъ религій; Онъ проникаетъ и оживляетъ своимъ всемогущимъ дыханіемъ все, но, по существу своему, Онъ стоитъ несравненно выше всего міра и всего, что въ мірѣ; міръ Его одежда, въ которую Онъ облекается, но которую Онъ можетъ отвергнуть, когда она обветшаетъ; она не есть Его тѣло, въ которомъ бы Онъ жилъ. Этотъ единый Богъ, который открывается во всемъ твореніи, чтобы исполнить свое предопредѣленіе о спасеніи и благословеніи всѣхъ народовъ земли, открывается особеннымъ образомъ одному народу. Средство этого откровенія есть слово,—Онъ говоритъ съ Израилемъ; но это слово есть законъ, выраженіе и свидѣтельство Его совершеннѣйшей, т. е., святой воли. Сущность этого особеннаго откровенія божественнаго народу есть поэтому святость. Цѣль завѣта, т. е., особеннаго отношенія Іеговы къ народу есть освященіе Израиля; Онъ прямо говоритъ: вы должны быть святы, потому что святъ Я, Іегова, Господь вашъ.—Вотъ основное начало ѳики Моисеевой, ея душа, ея дыханіе жизни; по этому началу вообще опредѣляются всѣ отношенія Бога къ человѣку и человѣка къ Богу. Такимъ образомъ, въ Моисеевой религіи—чистѣйшая нравственность, потому что въ ней человѣкъ есть самостоятельное нравственное существо. Все, что Богъ дѣлаетъ для Израиля и во Израилѣ, какъ Онъ открывается ему, все это предназначено для того, наконецъ, чтобы во Израилѣ святилось имя Іеговы, а чрезъ то самое и самъ Израиль освящался.—Такова основная идея и цѣль ѳики Моисеевой, безъ уразумѣнія которой нельзя уразумѣть духа и силы всѣхъ Моисеевыхъ учрежденій. Не

надобно, однако, при этомъ опускать изъ виду отношеніе Ветхаго Завѣта къ Новому. Соотвѣтственно божественному плану воспитанія и предуготовленія народа къ высшей религіи, Ветхозавѣтная экономія въ отношеніи къ Новозавѣтной вообще должна имѣть характеръ внѣшности, чувственности; въ этомъ общемъ характерѣ и все частное болѣе или менѣе имѣетъ свое мѣсто. Поэтому понятіе святости въ Ветхомъ Завѣтѣ еще не стоитъ въ той чистотѣ, внутренности и духовности, какъ въ Новомъ Завѣтѣ. Тогда какъ здѣсь всякая внѣшность отъ этого понятія отринута, тамъ—еще нѣкоторымъ образомъ внѣшняя святость, которая впрочемъ, какъ и все внѣшнее и чувственное, указываетъ на внутреннюю, чисто духовную святость, которой внѣшнее (напр., очищенія, омовенія и пр.) и есть символъ.—Если теперь культъ вообще есть внѣшнее выраженіе религіозныхъ воззрѣній и истинъ; то само собою разумѣется, что служащія къ этому выраженію чувственныя, внѣшнія формы,—символы въ Моисеевыхъ учрежденіяхъ точно также не могутъ означать религіозныхъ воззрѣній и истинъ другихъ современныхъ религій, какъ символы этихъ послѣднихъ не могутъ выражать истинъ Моисеевыхъ учрежденій. Если теперь въ этихъ символахъ и есть внѣшнее сходство: то они никакъ не могутъ имѣть одинаковаго значенія. Язычество въ своихъ послѣднихъ основаніяхъ есть религія природы; естественно, что и его символы указываютъ лишь на физическія отношенія и суть олицетворенія физическихъ силъ природы. Моисеева Ветхозавѣтная Религія есть Религія духа и нравственности, и символы ея указываютъ на духовнее, нравственное. Изреченіе: „вы должны быть святы потому что святъ Я, Іегова, Господь вашъ", есть начало Моисеевой Религіи и ключь къ уразумѣнію всей символики его обрядовыхъ богослужебныхъ учрежденій. Этотъ различный характеръ символовъ поразительно проявляется не только въ цѣломъ, но и во всѣхъ подробностяхъ Моисеевыхъ учрежденій. Таково отношеніе общее Моисеевыхъ учрежденій къ учрежденіямъ языческимъ.

Тула. Печатать позволяется. 1899 г. Мая 13-го.
Цензоръ Протоіерей *Георгій Пановъ*.

Тула. Типографія И. Д. Фортунатова.